مجموعه ۳

مجموعه اندیشه‌های حقوق بشری: امید ها، تاملات، چالش ها

نظریه های بنیاد شکن حقوق بشر

دکتر محمود مسائلی

مجموعه اندیشه‌های حقوق بشری: امیدها، تاملات، چالش‌ها

نظریه‌های بنیاد شکن حقوق‌بشر

دکتر محمود مسائلی

نام کتاب:
نظریه‌های بنیاد شکن حقوق‌بشر
(مجموعه اندیشه‌های حقوق بشری: امیدها، تاملات، چالش‌ها)

نام نویسنده:
دکتر محمود مسائلی

ناشر:
اندیشکده بین‌المللی نظریه های بدیل (با مقام مشورتی نزد شورای اقتصادی و اقتصادی ملل متحد)
Alternative Perspectives and Global Concerns

شابک:
Ebook: 978-1-7388283-2-6

حقوق‌بشر یعنی یافتن حقیقت حیات و زیبایی‌های آن؛ و در نهایت عشق ورزی به اصل انسانیت

تقدیم به پدر و مادرم که روح بلندشان هنوز الهام بخش مفهوم، معنی، و شیوه حیات شرافتمندانه است

استادان، دانشجویان، و خوانندگان گرامی:

این مجموعه کتاب‌های (درسی) با اهداف انسان‌دوستانه و غیرانتفاعی تهیه شده اند.

به‌عنوان حق مالکیت معنوی، تنها انتظار این نویسنده این است خوانندگان به اندازه توانایی خویش، و به هرطریقی که به مصلحت می‌دانند، به کودکان نیازمند یاری رسانند.

استفاده از آنها نیز با ذکر منبع آزاد است.

فهرست مطالب

پیش‌گفتار

پیشگفتار

درحالی که جلد اول و دوم این مجموعه کتاب‌ها، که زیر عنوان اندیشه‌های حقوق‌بشری انتشار یافتند، به بررسی و تحلیل مفاهیم اساسی مانند حق، آزادی، و خیرعمومی از نقطه نظر جریان اصلی و غالب گفتمان حقوق‌بشر پرداختند، اهمیت نظریه‌های انتقادی گفتمان حقوق‌بشر به دلیل پرهیز از پیچیده‌تر شدن مباحث به کناری گذاشته شدند تا فضای لازم برای طرح آنها فراهم شود. این جلد از مجموعه یاد شده سعی می‌کند آن نقیصه را جبران ساخته و گفتمان حقوق بشر را از زاویه دید نظریه‌های بنیادشکن[1] مورد تحلیل قرار دهد. به همین دلیل، به نظر می‌رسد که ناگزیر گسستی در انسجام منطقی مباحث مطرح شده در جلد اول و دوم کتاب‌ها و موضوعات مورد بررسی در جلد حاضر بوجود آمده است. منظور از گسست این است که برای روشنگر ساختن مفاهیم بنیادین آزادی و حق ناگزیر می‌بایست از محدودیت‌های مبانی فلسفی فردگرایانه و یا لیبرال حقوق‌بشر فراتر رفته و نقش نظریه‌های بنیادشکن شامل سوسیالیسم، فلسفه مارکسیستی، و سپس نظریه‌های پسا-ساختارگرایی را در نه تنها در نقد جریان اصلی حقوق‌بشر، بلکه در تحولات گفتمان حقوق‌بشر و ظهور نسل‌های جدیدتر آن گفتمان توضیح می‌دادم. برای این منظور ناچار هستم پیش فرض‌های متفاوتی را مورد توجه قرار دهم که با مبانی گفتمان رایج حقوق‌بشر عمیقا متفاوت و حتی متناقض به نظر می‌رسند. به همین دلیل گسستی که به آن اشاره شد در طرح موضوعات و تحلیل‌ها پدیدار می‌شود. البته این گسست مفهومی نیست بلکه باید آنرا مکملی بر تحولات و تکامل گفتمان حقوق‌بشر دانست.

موضوع مهم دیگری هم باید مورد توجه قرار گیرد تا پیام‌های گفتمان حقوق‌بشر بهتر و روشنتر آشکار گردند. بطور عام علاقه‌مندان به حقوق‌بشر به دلیل پیام‌های رهایی‌بخشی آن گفتمان، یعنی رسیدن به آزادی و حق، اساسا توجه خود را به رها بودن مردم از هر قید و بندی در مقابل انتخاب آزاد خود معطوف می‌دارند. به این دلیل، گفتمان نسل اول حقوق‌بشر به خاطر همان ویژگی رهایی‌بخشی که دارد بهتر و روشنتر چهره خود را نمایان ساخته و با اقبال عمومی همراه می‌شود.[2] درعین حال تجربیات تاریخی عصر مدرن نیز نشان داده است که برخورداری از آزادی‌های اساسی و موهبت حقوق ذاتی مردم، همواره نقش اصلی و غیرقابل تردیدی در پایان بخشیدن به رنج‌ها و آلام انسانی داشته‌اند. پیامد و نتایج مستقیم این توفیق تاریخی را می‌توان در ایجاد برابری، استقرار عدالت، مشارکت سیاسی، و رفاه و بهزیستی بیشتر در مقایسه با نابرابری‌های تحمیلی، ظلم و بی‌عدالتی، فقر و تنگدستی انسان‌های محروم و ستم‌دیده به روشنی ملاحظه کرد.

در پرتو این ملاحظات، تغییر نگرش از موضوعات بنیادین حقوق‌بشر که در حوزه نسل اول قرار دارند، به سوی نظریه‌های بنیادشکنی که مفروضات همان گفتمان نسل اول را به چالش می‌کشند، و به ظاهر شبیه به گرایشی به سوی جمع نقیضین می‌باشند، سر درگمی‌هایی را برای

---

[1] Radical approaches.

[2] نگاه کنید به جلد اول این مجموعه با عنوان *بنیادهای آزادی و حق در نظریه سیاسی بین‌المللی* از این نویسنده (منتشر شده توسط انتشارات ایران آکادمیا).

خوانندگان ایجاد می‌کند. با اینحال، این پرسش مطرح می‌شود که چگونه می‌توان از یک سو بر ضرورت احترام، اجرا، و پیشبرد نسل حقوق و آزادی‌های اساسی تاکید کرد، و درعین‌حال، و همزمان، اساس و شالوده همان گفتمان حقوق و آزادی‌های اساسی موضوع نسل اول را به چالش کشید. گسستی که به آن اشاره شد، در اینجا بهتر چهره خود را نشان می‌دهد. اما همانگونه که توضیح داده شد، این گسستی ظاهری است زیرا، درحقیقت، تضادی میان این نظریه‌های به ظاهر متناقض وجود ندارد. آنچه محل بحث در نظریه‌های به ظاهر متناقض می‌باشد این است که پیام‌های رهایی‌بخش حقوق‌بشر را باید فراتر از ابعاد انتزاعی گفتمان و در متن شرایط اجتماعی و سیاسی توضیح داد.

موضوعات دمکراسی و حکومت مطلوب نیز به دلیل تاکید بر استقلال در تصمیم گیری‌ها، مشارکت، و حق تعیین سرنوشت، موضوعات مربوط به مفاهیم حق و آزادی‌های فردگرایانه را برجسته‌تر و جذاب‌تر ساخته است به گونه‌ای که گفتمان حقوق‌بشر و آزادی‌های اساس را باید به درستی آیین جدیدی برای جهانیان دانست. همراه با این ویژگی‌های گفتمان حقوق‌بشر، مردمی که همواره از اشکال مختلف سلطه بر حیات و ممات خود، باور و ایمان راستین خویش، و گفتمان حقیقی زندگی در رنج و عذاب بوده‌اند، به درستی دریافته‌اند که حقوق‌بشر آیینی نویدبخش برای رهایی از اسارت فکر و اندیشه، عمل و گفتار، تصمیم گیری و اقدام، و درنهایت آزاد شدن از رنج‌ها و بلایای انسانی است. حقوق‌بشر با تاکیدی قاطع بر "آزاد بودن همه مردم" از رنج‌ها و موانعی که برسر راه برخورداری از مواهب طبیعی و زیبایی‌ها حیات انسانی گرفته‌اند، گفتمانی را معرفی می‌نماید که می‌بایست در سرلوحه همه امور اجتماعی و سیاسی و سیاست‌گذاری‌ها قرار می‌گیرد. حقوق‌بشر این استعداد را دارد تا انسان‌ها را از رنج بیسوادی، خرافه‌گرایی، سنت‌های جاهلی، بیماری‌ها، و همه دیگر اشکال ضد انسانی ساختارهای اجتماعی رها ساخته و آرامش، صلح‌دوستی، و عدالت پروری را جایگزین آنها سازد. با تکیه بر آزادی اندیشه، فکر، وجدان، و مذهب و به نمایش گذاشتن و توسعه و ترویج آنها از طریق مطبوعات و رسانه‌های گروهی آزاد، حقوق‌بشر به درستی شفافیت و پاکی، درستکاری و صداقت، مسئولیت‌پذیری و فرهنگ پاسخگویی، و نیز همپرسگی و تعامل را جایگزین سانسور، اختناق، تصلب فکری، و سرکوب اندیشه‌ها قرار می‌دهد. افزون براین، در پرتو پیام‌های رهایی‌بخشی حقوق‌بشر، اصل مقدس انسانیت به عنوان کمال مطلوب قاعده رفتاری باید مورد احترام همه مردم قرار گیرد. درنتیجه، شعارهای دروغینی که با داعیه تقدس در همه تاریخ همواره حرمت و کرامت انسانی را به پای خداوندگاران سلطه بر جان و مال مردم قربانی کرده‌اند، با اقبال جهانیان به گفتمان حقوق‌بشر، فرو می ریزند. سفله پروری، فرومایگی، تملق گویی و چاپلوسی، هزار چهره بودن، و مزدوری نیز با استقرار آزادی و حقوق‌بشر جای خود را به نوع دوستی، اعتماد به خویش، عزت نفس، و انسان‌دوستی می‌دهند. خشم و غضب، توحّش و دریدگی، نفاق و جنگ افروزی جای خود را به مهربانی و بردباری، زندگی مسالمت‌آمیز و صلح دوستی، و تعامل و گفتگو می‌دهند. حقوق‌بشر و آزادی‌های اساسی شکل‌گیری جوامع آزاد را به عنوان آرمانی‌ترین نوع جماعت انسانی نوید می‌دهند.

همچنین در حیطه بین‌المللی اگر به سادگی کشورها را از زاویه دید نوع نظام‌های سیاسی حاکم بر آنها به سه گروه آزاد و لیبرال دمکراسی، سوسیالیست، و خودکامه بویژه از نوع پیش‌مدرن

الگوهای حکومتی تقسیم کنیم، بازهم دلایل محکمی برای اقبال نسبت به حقوق‌بشر خود را نشان می‌دهند. کشورهایی که با نظام‌های سیاسی خودکامه حکمرانی می‌شوند، یعنی تقریبا همه کشورهای در حال‌توسعه، همگی از بی‌اعتنایی حاکمان آن به حقوق‌بشر ذاتی شهروندان خود خبر می‌دهند. کشورهای خاورمیانه از نمونه‌های روشن و غیرقابل تردیدی هستند که در آنها نظام‌های سیاسی هنوز برمدار حکمرانی پیش‌مدرن رهبران مذهبی، پادشاهی موروثی، و یا به ظاهر جمهوری مادام‌العمر قرار دارند. در این جوامع اساسا به دلیل فرهنگ سیاسی حاکم بر شرایط زندگی و شئونات مردم، و نیز نفوذ گروهای سنتی بر هرم‌های قدرت، راه روشنگری برای فهم و تلاش برای برخورداری از موهبت آزادی‌های اساسی و حقوق‌بشر همچنان مسدود است. بنابراین، مردم این کشورها که هنوز عنوان تابع و یا مطیع به آنها داده می‌شود تا اینکه شهروندانی صاحب حق و تکلیف به حساب آیند، رهایی از شرایط غیرانسانی خود را در همان آرمان رهایی‌بخشی حقوق‌بشر جستجو می‌کنند. کشورهای سوسیالیستی هم بر اساس تجربه تاریخی شاید خشن‌ترین نوع نظام سیاسی را با عنوان فریبنده دمکراسی‌های خلقی به معرض نمایش گذاشته‌اند. حکایت بلوک شرق به رهبری اتحاد جماهیر شوروی سابق، و یا رژیم‌های کمونیستی کنونی مانند چین، نشان داده‌اند که هرگز نمی‌توانند الگوی قابل قبولی برای رهایی‌بخشی ستم‌دیدگان از ظلم و سرکوب و نابرابری ارائه دهند. علاوه براین، هرچند که مبانی مسلکی این رژیم‌ها ریشه‌های فلسفی و روشنفکری خود را به اندیشه‌های مدرن باز می‌گردانند، و هرچند که با شعار دفاع از طبقه کارگر و یا کشاورز و در ضدیت با سرمایه‌داری انحصاری حضور و مشروعیت خود را توجیه می‌کنند، هیچکدام نتوانسته‌اند، و یا نخواسته‌اند، حقیقت حق و آزادی را برای جامعه خود فراهم آورده و آنها را ترویج نمایند. افزون براین، از نقطه نظر پیشرفت‌های اقتصادی و توسعه‌یافتگی نیز این گونه نظام‌ها حتی نتوانسته‌اند فاصله خود را با پیشرفت‌های جوامع آزاد و دمکراتیک به حداقل برسانند. بنابراین شکست تاریخی سوسیالیسم تمامیت‌خواه راه بر روی هرگونه امید به رویای رهایی از انحصار، آزادی از طبقه مسلط سرمایه‌داری، و برقراری برابری به ناامیدی کشانده است. بنابراین، از میان سه گزینه متعارف موجود، تنها نظام‌های لیبرال دمکراسی مدافع حقوق‌بشر و آزادی‌های اساسی بطور نسبی به عنوان بدیلی برای رهایی‌بخشی از یک سو، و توان پایان بخشیدن به رنج‌های تاریخی بشری از دیگر سو، به حساب آیند.

به هرحال علی رغم همه این نویدها و پیام‌های رهایی‌بخش، این گفتمان از نارسایی‌های فراوانی در رنج است. انحصارگری سیاسی، عدم مسئولیت‌پذیری صاحبان سرمایه، سیاست‌های نفوذی در کشورهای درحال توسعه، نگاه سوداگرایانه به مفاهیم حق و آزادی در نظام سرمایه‌داری افسار گسیخته، تضادهای ذاتی در خود گفتمان حق، که در جلد اول توضیح داده شدند، حداقل بخشی از نقدها و نگرانی‌هایی است که متوجه بنیادهای لیبرال گفتمان حقوق‌بشر شده است. این کتاب می‌کوشد نگاهی ساده به این گونه نقدها داشته باشد. برای سهولت در توضیح و تحلیل نارسایی‌های گفتمان جریان اصلی حقوق‌بشر، تمرکز اصلی بر روی نظریه‌های سوسیالیستی، مارکسیسم فلسفی، و تعدادی از نحله‌های پسا-ساختارگرایی خواهد بود.

حقوق‌بشر در اندیشه‌های سوسیالیسمِ آرمانی

چکیده

قرن نوزدهم شاهد ظهور اندیشه‌ها و نهضت‌های اجتماعی بود که بنیادهای اصلی مفاهیم و فرضیه‌های فلسفه لیبرال آزادی خواهی آن عصر را به چالش کشیدند. در واقع قرن نوزدهم با پیش زمینه‌هایی که توسط انقلاب صنعتی فراهم شده بود چهره کشورهایی را به نمایش می‌گذاشت که درآنها شاخص اصلی حیات اجتماعی در وجود نابرابری‌های عمیق و گسترده در میان طبقات بالادست اجتماعی و فرودستان در همه ابعاد ترسیم می‌شد. ازجمله مهمترین موضوعات اقتصادی و اجتماعی قرن نوزدهم نابرابری‌هایی بود که منبع اصلی فقر گسترده و تحقیر طبقه کارگر شده بود. این شرایط نابرابر، جوامع صنعتی اروپای قرن نوزدهم به ویژه انگلستان را با شکاف‌های طبقاتی، اعتراضات و رویکردهای نوین برای حل مشکلات بنیادین جامعه روبرو ساخته بود. از اینروی، به تدریج چشم اندازهای نوینی به نفع طبقات به حاشیه رانده شده شکل گرفت که به موجب آن نهضت‌های اجتماعی گسترده‌ای را با یکدیگر متحد ساخته، و در نتیجه خطری جدی برای نظام سرمایه‌داری صنعتی و طبقات اجتماعی منتفع از آن به وجود آورد. پیشتر در شرایط توسعه و تحولات مدرن، بخش عمده‌ای از فلاسفه اروپایی از پیش صدای رهایی مردم و اهمیت آزادی خواهی را رسا ساخته بودند. جان لاک در قرن هفده، امانوئل کانت در قرن هیجده، و استوارت میل در قرن نوزده در ردیف بزرگترین مدافعان آزادی و برابری بودند. اما مقتضیات جامعه سرمایه‌داری این ضرورت را فراهم می‌ساخت تا در عمل صدای آزادی خواهی و حق طلبی طبقات ضعیف جامعه در هیاهوی پر سر و صدای پیشرفت اقتصادی و صنعتی گرایی خاموش شود. این ساختارها مانع از این بود که اصلاحات اساسی برای دفاع از حقوق کارگران و فرودستان جامعه شکل گیرد.

در این شرایط بود که گروهی از متفکران سوسیالیست با الهام از اندیشه‌های سوسیالیستی پراکنده پیشین سعی کردند اصلاحات عمده‌ای را در متن جامعه صنعتی آن زمان به وجود آورند. روش و منش اینان با نظریه‌های مارکسیستی کاملا متفاوت بود. این پیشگامان سوسیالیست در پی ویران سازی جوامع خود نبودند، بلکه سعی می‌کردند با توسعه آرمان‌های اخلاق و اجتماعی، گشایشی در شرایط زندگی سخت و تاثرآور ستم‌دیدگان و فقرا به وجود آورند. لذا نظریه‌های بدیل و اقدامات بنیادشکن آنان به سوسیالیسم آرمان‌گرا مشهور بود. شایان ذکر است که هرچند هیچکدام از چهره‌های اصلی این نوع سوسیالیسم آرمانی به طور مستقیم به موضوع آزادی‌های اساسی و ضرورت استقرار برابری‌های عینی در جامعه نپرداخته بودند، اما از درون چشم اندازهای نوین و اقدامات اجتماعی که به وجود آوردند، می‌توان تفاسیری از مفاهیم حقوق‌بشری را استخراج نمود که با توجه به معیارهای امروزین گفتمان بسیار انقلابی و بنیادشکن بودند. این فصل به بررسی آثار فکری اندیشمندان بنیادشکن، نهضت‌های اجتماعی آمیخته با این نظریه‌ها، و درنهایت به دستاوردها می‌پردازد.

کلید واژه‌ها: نابرابری، فقر، جامعه صنعتی، شکاف طبقاتی، اصلاحات، جامعه آرمانی، اخلاق

مقدمه

اروپا قرن نوزدهم به ویژه انگلستان شاهد ناآرامی‌ها و ظهور جنبش‌های اجتماعی بود که اعتراضاتی جدی علیه سیستم سرمایه‌داری انحصارگر آن زمان که فاقد هرگونه توجهی به حقوق‌بشر و آزادی‌های بنیادین مردم، به ویژه طبقه کارگر بود، را برانگیخته بود. در این شرایط است که شکاف عمده‌ای در درون فلسفه سیاسی و اخلاق لیبرال اتفاق افتاد که در نتیجه آن این فلسفه اجتماعی و سیاسی را به دو گروه نولیبرالیسم و لیبرال‌های اجتماعی تقسیم کرد. افزون براین، جوامع اروپایی قرن نوزدهم شاهد ظهور جریانات فلسفی و اجتماعی دیگری نیز بود که به شیوه‌های مختلف می‌کوشیدند گشایش‌های جدی و موثری را در جهت استیفای حقوق و آزادی‌های اساسی و استقرار آنها در متن عینی شرایط اجتماعی مردم به وجود آورند. به عنوان مثال نهضت کارگری انگلستان معروف به منشور گرایان، به دنبال شکست قانون اصلاحی مالکیت از سال ۱۸۳۲، مبارزات مدنی مستمری را برای انجام اصلاحات اساسی در ساختار قانونگذاری شروع کردند.[۱] در سال ۱۸۳۸ منشوری برای انجمن کارگران لندن تنظیم شد که خواهان اقداماتی و تغییراتی بود تا بتواند طبقه کارگری و محروم را در دستیابی به حقوق بنیادین خود یاری رساند. منشور گرایان شش درخواست عمده را در مرکز مبارزات خود قرار دادند که شامل این موارد بود: حق رای برای همه مردم، برگزاری انتخابات سالانه پارلمانی بجای روش هر پنج سال یکبار، رای گیری مخفیانه، و ایجاد حوزه‌های انتخاباتی برابر در همه اقصی نقاط کشور از جمله مهمترین درخواست‌های این نهضت بود. اصلاحاتی در سال‌های ۱۸۶۷ و ۱۸۸۴ صورت گرفت. تا سال ۱۹۱۸ عمده درخواست‌های این نهضت با موفقیت همراه شد ولی نهضت به تدریج رو به خاموشی گرایید. انجام بخشی از اصلاحات درخواستی و سپس بروز اولین جنگ جهانی در اوایل قرن بیستم، به تدریج فضای فعالیت‌های این نهضت را خاموش کرد. تنها آثار باقیمانده از این نهضت عدالتخواهی کارگری در لوایح اصلاحات سال‌های ۱۸۶۷ و ۱۸۸۴ متبلور شده است. مارکس در نوشتاری به عنوان *نقد برنامه گاتا*،[۲] نهضت اصلاح‌طلبی منشورگرایان را به منزله انحرافی در جهت استیفای حقوق کارگران می‌دانست. به نظر او در سیستم سرمایه‌داری به دلیل ماهیت سودجویانه‌ای که دارد، اصلاحات برای احیای حقوق طبقات کارگری و سیاست‌های فراگیر دموکرات غیر قابل درک وعمل می‌باشد.

قرن نوزدهم، به ویژه در مهد صنعتی گرایی آن عصر، یعنی انگلستان، شاهد جریان اصلاح‌طلبی دیگری نیز بود که می‌کوشید تغییراتی در سیستم اجتماعی و اقتصادی آن کشور برای ایجاد بهبودی و رفاه طبقه کارگری به وجود آورد. توماس هیل گرین[۳] که نام او با لیبرالیسم اجتماعی

---

[1] The Chartist movement was the first mass movement driven by the working classes. It grew following the failure of the 1832 Reform Act to extend the vote beyond those owning property.

[2] *The Critique of the Gotha Programme* (1875).
برای توضیح بیشتر به فصل دوم از همین کتاب مراجعه نمایید.

[3] Thomas Hill Green (1836 -1882).

همراه است، این موضوع را به صدر مباحث روشنفکری و نیز اجتماعی آن زمان کشاند. به نظر او سرمایه‌داری مبتنی بر بازار آزاد مرامی افسارگسیخته بود که شهروندان را به سوی فقر، ناآگاهی نسبت به علل نابرابری‌ها، و ناامیدی سوق می‌داد. گرین معتقد بود که دولت وظیفه دارد ضمن حفاظت از آزادی‌های بنیادین برای تامین خیرعمومی،[۱] شرایط زندگی مردم را نیز بهبود بخشد تا آن آثار ویرانگر سرمایه‌داری انحصاری به پایین ترین درجه ممکن کاهش یابد. به نظر او فلسفه اجتماعی لیبرال به مراتب گسترده تر مفهوم لیبرال آزادی‌های سلبی، یعنی "رها بودن از"[۲] موانعی بود که می‌توانست حقوق و آزادی‌های مردم را در مقابل نظام‌های خودکامه و سرکوبگر حفاظت نماید. لیبرالیسم واقعی آن منش و روش اجتماعی و سیاسی است که برای مردم فرصت‌های مناسب را فراهم می‌آورد تا افزون بر برخورداری از آزادی‌های اساسی و حقوق ذاتی خود، بتوانند ظرفیت‌های اخلاق و انسانی خود را نیز تکامل بخشند. بنابراین، مفاهیم متعالی آزادبودن و حق داشتن را باید در متن زندگی اجتماعی تفسیر، جستجو کرد به گونه‌ای که همه مردم بتوانند علاوه بر برخورداری از حقوق بنیادین خویش، با آگاهی کامل فلسفه حیات خود را بر مبنای همکاری میان خویش برای حفاظت منافع عمومی تعریف نمایند. براین اساس، هرنوع مفهوم فردگرایی و حقوق مترتب بر آن باید مبتنی بر شرایط عینی و واقعی جامعه و نیازهای مردم بوده و سیمایی از حیات انسانی را ترسیم کند که بتواند پیام اصلی رها بودن از درد ورنج‌های انسان‌ها را بازتاب دهد. این به هم پیوستگی مفهوم حق با واقعیات اجتماعی را نه در حیطه مباحث انتزاعی حقوق طبیعی، و نه در بحث انتزاعی حرمت انسانی، یا دیگر موضوعات نظری، بلکه باید در مشارکت مردم در تعیین سرنوشت خویش و پیشبرد خیرعمومی توضیح داد. هر گاه حقوق‌بشر و آزادی‌های اساسی با این گونه پیوندهای اجتماعی پیوند یابند، این توان را خواهند داشت تا در توسعه و تکامل انسانی جامعه و توانمند ساختن مردم برای مشارکت در خیرعمومی نقش اساسی داشته باشند. این پیوستگی میان مفهوم حق و خیرعمومی، نیازی غیر قابل انکار در تعریف هر نوع مفهومی از عدالت اجتماعی است. بنابراین، برای فراهم آوردن پاسخی قاطع به نابرابری‌ها نمی‌توان به مفهوم نظری لیبرال برابری فرصت‌ها تکیه کرد. بلکه باید توجهات را به برابری فرصت‌های دموکراتیک در متن اصلی شرایط اجتماعی که مردم در آن به سر می‌برند، معطوف نمود. این نوع برابری با مفهوم سوسیالیستی آن که بر مبنای برابری نتایج و شرایط زندگی قرار می‌گیرد، متفاوت می‌باشد زیرا برابری دموکراتیک نه تنها آزادی‌های بنیادی را تامین می‌نماید، بلکه این آزادی‌ها را از افراط گرایی لیبرالیسم بازار آزاد رها ساخته و اعتبار آن را به خیرعمومی جامعه وابسته می‌سازد.

افزون بر ظهور سوسیالیسم آرمانی و تفسیر اجتماعی آن، مارکسیسم نیز نهضت اجتماعی و فلسفه سیاسی دیگری بود که در قرن نوزدهم صدای خود را علیه ظلم و نابرابری بلند کرد. آنگونه که در فصل بعدی ملاحظه می‌شود، مارکسیسم پیام‌های رهایی‌بخش متفاوتی را به جامعه منعکس نمود که از نهضت عدالت طلبی و اصلاح طلبی منشور گرایان و نیز نظریه لیبرالیسم اجتماعی توماس گرین کاملاً متفاوت بود. در همین شرایط زندگی سراسر مشقت قرن نوزدهم بود که سوسیالیسم آرمان‌گرا برای دست یابی به اصلاحاتی کاملا متفاوت پا به عرصه ظهور گذاشت،

---

[1] Common good.
[2] Freedom from.

اما به سرعت به خاموشی گرایید. صرفنظر از عمر کوتاه این الگوی آرمانی سوسیالیسم، می‌توان با بررسی اهداف و نقطه نظرات آن به مفاهیم متفاوتی از آزادی و حقوق‌بشر دست یافت که قابلیت تامل و ملاحظات اخلاق قابل توجهی برای دنیای امروزین نیز دارد. این فصل بعد از مروری کوتاه بر پیشینه تاریخی سوسیالیسم آرمان‌گرا، و با تکیه بر تفاسیری متفاوت از مفاهیم حق، آزادی، و برابری، به معرفی اندیشه‌ها و اقدامات چند بازیگر مشهور این نهضت اجتماعی، می‌پردازد.

پیش زمینه‌های تاریخی

برای توضیح فلسفه اجتماعی و عدالت‌طلبی سوسیالیسم آرمان‌گرا باید ریشه‌های آن را در اندیشه‌های مسیحایی و به ویژه با مراجعه به کتاب مقدس جستجو کرد. پیشگامان سوسیالیسم آرمان‌گرای قرن نوزدهم نیز متاثر از همین آرای مسیحایی و نظام اخلاق عدالت جویانه برخاسته از آن، بودند. شاید ساده‌ترین تفسیر مسیحی سوسیالیست را بتوان در انجیل لوقا پیدا کرد که در آن عیسی مسیح خود را رهایی‌بخش فقرا، زندانیان، و شفا دهنده نابینایان معرفی می‌کند. "او مرا فرستاده است تا آزادی زندانیان را اعلام کنم، و بهبودی بینایی برای نابینایان، و آزادی برای مظلومان را فراهم آورم". (انجیل لوقا، آیه ۱۸) نکته مهمی که در این بیانات مشاهده می‌شود، ماموریتی برای رهایی‌بخشی مظلومان (فقرا) و زندانیان به همراه رهایی از عذاب نابینایی است. این نوع تفاسیر، محرومیت و تنگدستی را از فهم عادی مفهوم فقر اقتصادی فراتر برده و موضوع فقر را شامل شرایط روحی و عاطفی فقرا که مانع از ارتباط آنان با خداوند می‌شود، نیز می‌دانند; یعنی موانعی که ادراک صحیح و توانایی برای دیدن و مشاهده کردن نابرابری‌های اجتماعی می‌شود. این بشارت اجتماعی رهایی‌بخش که در تفسیرهای سوسیالیستی آرمان‌گرایانه مورد توجه قرار می‌گیرد، در تمثیل سامری نیکوکار چهره روشنتری از آرمان‌های سوسیالیستی را ترسیم می‌کند. انجیل لوقا این تمثیل اخلاق مروت و نیکوکاری را در قالب داستانی توضیح می‌دهد که یادآوری آن اهمیت این نگرش را بیشتر برجسته می‌سازد. مسافری در راه خویش توسط دزدان مورد حمله و ضرب و شتم قرار گرفته و نیمه جان در کنار جاده رها می‌شود. در ابتدا یک کاهن و سپس لیوای[۱] از آنجا عبور کردند؛ اما هیچکدام به یاری آن مسافر مجروح نشتافتند. در نهایت، مردی سامری که از آنجا عبور می‌کرد، به آن مسافر درمانده یاری رساند. نکته مهم در این حکایت این است که سامری‌ها و یهودیان دشمن یکدیگر بودند و همدیگر را نفرین کرده و تحقیر می‌کردند. اما علی رغم همه این پیشینه‌های نفرت داشتن و دشمنی نسبت به یکدیگر، سامری به مسافر نیمه جان یاری رسانده و او را از خطر مرگی رهایی بخشید.

مورد دیگری از متون یهودایی – مسیحایی نیز می‌تواند در طرح این بحث مفید باشد. در گفتگویی حضرت عیسی مسیح در پاسخ به عالمی دینی که از او می‌پرسد "همسایه من کیست"، حضرت با ذکر این تمثیل سامری نتیجه گیری می‌کند که معنی شخص همسایه همانند آن فردی

---

[۱] براساس کتاب پیدایش (یعنی اولین کتاب از تورات) لیوای سومین فرزند یعقوب و اولین بنیانگذار قوم اسرائیل بود.

است که به انسان زخمی رحم می‌کند؛ یعنی مرد سامری. به همین خاطر عیسی مسیح می‌گوید "تو نیز برو و چنین کن". (لوقا ۱۰: ۳۷- ۲۵) با این توضیح عیسی درباره تعریف همسایه‌ای که باید او را دوست داشته باشیم، مفهوم همسایه شامل هر کسی باشد که به کمک مردمان نیاز دارد. این گونه تفاسیر از سوی معتقدانی که می‌خواهند عالم مقدس را با اندشیه‌های سوسیالیستی در تعامل قراردهند، جلوه‌های بارزی در تفاسیر دینی داشته است. اینان می‌کوشند اندیشه‌های سوسیالیستی خود را در قالب این گونه استدلال‌ها موجه و منطقی معرفی کنند. انجیل لوقا در بخش دوم، در آیات ۴۴ و ۴۵ سند روشن‌تری از این گونه استدلال‌ها را نشان می‌دهد. و این هنگامی است که می‌گوید معتقدان با همدیگر هستند و همه چیز میان آنها اشتراکی است. اینان اموال و متعلقات خود را می‌فروشند و آن را میان مردم نیازمند تقسیم می‌کنند. این تعهدات داوطلبانه برای کمک به فقرا و ستم‌دیدگان هواداران و مخالفان خود را دارد. با این وصف نمی‌توان این حقیقت را نادیده گرفت که ماهیت داوطلبانه کمک به دیگران منبع الهامی برای سوسیالیست‌های آرمان‌گرای قرن نوزدهم بوده است.

رفتار و همچنین تعهدات پاره‌ای از بنیانگذاران کلیسا نیز نشانه‌های روشنی از تقسیم و باز توزیع ثروت و خدمات عمومی برای جامعه زمانی خویش را به معرض نمایش می‌گذارند. به عنوان مثال گریگوری مقدس،[۱] اسقف قسطنطنیه در یکی از بیانیه‌های خود همان پیام انجیل لوقا در مورد فقرا را توضیح داده و می‌گوید که پیامبر قلب‌هایی سرشار از محبت می‌خواهد. این قلب‌ها را از طریق یاری رساندن به فقرا و آنهایی که از مشکلات زندگی در رنج و عذاب هستند، از محبت سرشار سازیم، باشد تا پس از ترک این دنیا فانی نعمات جاودانه آنرا توسط عیسی مسیح دریافت نماییم. یکی دیگر از بزرگان کلیسا در گفتاری خطاب به ثروتمندان باز همان پیام لوقا را که از زبان عیسی به مردم شنیده شده بود، بازگو می‌کند. نانی که در انبان شماست به گرسنگان تعلق دارد و کفشی که با آن راه می‌روید متعلق به پابرهنگان است، و پولی که در جیب دارید به ستم‌دیدگان تعلق دارد. آنها را به مردم بازگردانید. در واقع از طریق این گونه اقدامات است که ثروتمندان می‌توانند رستگار شوند. (گریگوری، ۲۰۰۳)

آمبروز مقدس[۲] موضعی قاطع تر دارد. او ثروتمندان را سرزنش می‌کند که فقط می‌خواهند صدقه‌ای به مستمندان بدهند. آنها می‌خواهند تنها بخشی از دارایی خود را به عنوان کمک به فقرا اختصاص دهند. این درحالی است که همه ثروت آنان از آن فقراست. آمبروز خطاب به ثروتمندان می‌گوید که شما باید آنچه متعلق به آنان است را به آنان باز پس دهید. (آمبروز، ۲۰۰۵، ۳۷۹) طرح این داعیه نیز در این واقعیت قرار دارد که در نظام‌های غیرعادلانه، نان فقرا در انبان ثروتمندان، لباس برهنگان در ذخیره‌های متمولین، و آسایش و آرامش فقرا به دلیل ریخت و پاش‌های ثروتمندان نابود می‌شود. این نظریه‌های شبیه به سوسیالیسم مدرن، بیشتر وقتی در نظرات آمبروز لحاظ می‌شود که در یکی از مواعظ خود تاکید می‌کند که خداوند همه چیز را بر روی کره ارض فراهم آورده است تا غذا دراختیار همه قرار گیرد، زمین در اختیار همگان باشد، برخورداری

---

[1] St. Gregory of Nazianzus (329-397).
[2] Saint Ambrose (339-397).

از طبیعت حق همه مردم باشد. اما طمع ورزی و ثروت اندوزی ثروتمندان باعث شده است تا نعمت‌های خداوند در انحصار اقلیت محدودی قرار گیرد. آمبروز خطاب به آن اقلیت می گوید تا چه اندازه شما ثروتمندان می‌خواهید همه چیز را از آن خود سازید. آیا فقط شما روی زمین ساکن هستید؟ (اسحاق ۵:۸) شما حقوق مردمی را پایمال می کنید که همنوع شما هستند. چرا و با چه حقی شما زمین و طبیعت را در انحصار خود می گیرید؟ این چنین نقطه‌نظرات قاطعی را می‌توان فرضاً در بحث پول حرام و ظالمانه در انجیل لوقا نیز یافت. (۱۶:۹) این گونه نقدها یادآور این ضرب‌المثل معروفی است که می گوید فرد ثروتمند یا شخصی ظالم است یا اینکه ثروت خود را از ظالمان پیشین به ارث برده است. این حکایات و بیانیه‌ها یادآور چپاول بی حد و حساب ثروت‌های جامعه امروز ایران توسط دزدان و غارتگرانی است که خود را حافظان دین می‌دانند; آنهایی که زیر عنوان خدا و دین و مقدسات آن همه کشور را به ورطه نظام طبقاتی افسارگسیخته، اشاعه فقر تحمیلی، و نابودی کشانده‌اند.

آگوستین مقدس موضعی مشابه را با همان پیام‌های سوسیالیستی اخلاقی نشان می‌دهد. ”نمی گویم به دلیل این دارایی‌هاست که شما درخور لعنت هستید. شما ملعون هستید به این دلیل که به خاطر داشتن آن دارایی‌های بی اندازه و حساب، خود را بزرگ می‌شمارید. شما ثروت خود را به بهای فقر دیگران به دست آورده‌اید، شما که سرشار از تکبر هستید و عضویت خود در خانواده بشری را فراموش کرده‌اید“. به درستی آنان‌هایی که دارایی و ثروت خویش را در انحصار خود ندانسته و هرچه دارند متعلق به همه می‌پندارند، اینان معتقدان واقعی هستند. ثروتمندان ظالم و متکبّر نمی‌توانند این پرسش را پاسخ دهند که چرا امکانات و دارایی‌های مردم را چپاول کرده‌اند. (کتاب اعمال، ۴:۳۲)

در تفاسیر سوسیالیستی دیانت مسیحی، بی‌عدالتی اقتصادی و نابرابری‌ها به مراتب بدتر از خودداری ثروتمندان برای کمک به فقر است. این گونه بی عدالتی‌ها علت اصلی همه رنج‌های انسانی می‌باشند. برای عبور از آنها نمی‌توان فقط به موعظه‌های اخلاقی به ثروتمندان و کمک‌های داوطلبانه به نیازمندان بسنده کرد، بلکه باید زیر ساختارهای جامعه شامل خدمات اولیه درمانی، آموزش عمومی، مشارکت نیروی کار در تصمیم گیری‌ها، تشویق برای ایجاد و توانمندی اتحادیه‌های حرفه‌ای، و دیگر خدمات اجتماعی را به وجود آورد. ریشه کن ساختن نابرابری و به تبع آن فقر، نمی‌تواند بدون تغییرات ساختاری انجام پذیرد. نیکوکاری و مساعدت جوانمردانه راه چاره اساسی و پاسخ به وجود نابرابری نیست. چرا که این گونه مظالم در ساختارهای قدرت و انحصار ثروت و منابع اقتصادی ریشه دارد. گریگوری مقدس از جمله آباء کلیسا است که خود او به رغم داشتن ثروت و تعلق به خانواده اشرافی، برای تامین و پیشبرد عدالت اجتماعی در جرگه راهبان در آمد. وی با حمایت از یهودیان در مقابل اذیت و آزار دیگران و دفاع از حقوق اجتماعی آنان، اندیشه‌های عدالت طلبانه را به ساختار کلیسایی وارد کرد. به نظر او ایمان و باورهای اجتماعی مسیحایی را نه امور اقدامات نیکوکارانه و کمک به فقرا، بلکه باید در عدالت اجتماعی و استقرار آن در جامعه جستجو کرد.

این پیشگامان اندیشه‌های سوسیالیستی نظریه‌هایی از عدالت را به نمایش گذاشتند که از طریق پیوند آیین اعتقادی خود با تغییرات ساختارهای اقتصادی و اجتماعی، توانست منبع الهامی برای نظریه پردازان سوسیالیسم آرمانی قرن نوزدهم باشد. این گونه روایت‌های تاریخی در باورها و ساختارهای مسیحی، این اندیشه را به ذهن متبادر می‌سازد که ضرورت غلبه بر نابرابری‌ها و فقر از طریق صرف جوانمردی و کمک کردن به فقرا امکان پذیر نیست. بلکه برای رسیدن به آستانه تغییرات اجتماعی و اقتصادی باید به زدودن علل و اسباب بی عدالتی و ظلم اقدام کرد. این گونه نقطه نظرات است که نشانه‌های روشنی از تاثیر گفتمان دینی بر اندیشه‌های سوسیالیستی قرن نوزدهم را نشان می‌دهد. براین اساس، و با همان نگاه مذهبی مسیحایی، هر گاه ثروتها به شکلی انگل گونه به دست آیند، و به بهای نابودی دیگران تمام شوند، این گرایش به ثروت اندوزی که زیر عنوان تقدس و نهادهای مذهبی انجام می‌شود، و اغلب با تکبر و خود بزرگ پنداری نیز همراه است، تضادی ذاتی در مقابل ایمان به خداوند به وجود می‌آورد و معنای حقیقی پیام خداوند را مخدوش می‌سازد. این معتقدان به خدا و دین متظاهر و انسان فروشان، در حقیقت چهره‌های ناپیدای استبدادی مذهبی هستند که زیر لوای مقدسات همه منابع اقتصادی جامعه را در انحصار خود می‌گیرند. به این طریق، اینان جامعه را به دو بخش اقلیت ثروتمند طمع ورز بی ریشه و بی نسب، و اکثریت مردمی که به محرومیت کشیده شده‌اند، تقسیم می‌کنند. آیا در این شرایط که مصادیق بارز آنرا در ایران امروز مشاهده می‌کنیم، می‌توان با تکیه بر پیام رهایی‌بخش حقوق‌بشر فردگرایانه راه نجاتی قابل اعتماد و موثر برای مردم پیدا کرد، درحالی‌که منابع اصلی تولید نابرابری و ظلم را نادیده انگاشت؟ تعالیم آباء و قدسیان معطوف به اندیشه‌های سوسیالیسم آیین مسیحیت به روشنی می‌آموزد که پول دوستی ریشه همه رنج‌های بشری و علت اصلی شکاف طبقاتی و ظلم می‌باشد. آنان می‌آموزند که این گونه ثروت‌اندوزی نمی‌تواند رابطه‌ای با ایمان داشته باشد، و هرگز قادر به درک مسئولیت اجتماعی نیست. از همه مهمتر اینان خطر اصلی برای منافع خیرعمومی هستند؛ همانند اژدهایی که همواره بر بدنه جامعه چنبر می‌زند و آن را زهر آلود می‌سازد. بنابراین، باید آنهایی که دارای این گونه خصایص آلوده و خباثت اخلاقی هستند، ولی رفتار و اقدامات غیر انسانی خود را زیر عنوان دین توجیه می‌کنند، رسوا و خوار و ذلیل ساخت تا جامعه بتواند روی صلاح و سعادت به خود ببیند.

نابرابری وضرورت اصلاحات ساختاری

با مشاهده شرایط اجتماعی و اقتصادی به شدت نابرابر و ظالمانه قرون ۱۸ و۱۹ اروپای آن زمان، و به ویژه جامعه صنعتی انگلستان که از بالاترین درجه نابرابری‌ها در عذاب بود، این گونه دیدگاه‌های سوسیالیستی به عنوان راهنمای عمل برخی از متفکران و نیز تعداد قلیلی از ثروتمندان انسان دوست برای انجام اصلاحات ساختاری قرار گرفت. واقعیت این است که انقلاب صنعتی علی رغم تغییرات شگرفی که در جوامع مدرن بوجود آورد، نتوانست همزمان اصلاحات اقتصادی و اجتماعی و نیز بهبودی در شرایط زندگی مردم را نیز موجب شود. شرایط به گونه‌ای بود که اروپای قرن ۱۸ و ۱۹، و به ویژه انگلستان که مادر صنعتی گرایی نوین بود، تنها تصویری سیاه از نابرابری و فقر از خود به جا گذاشته بود. بنابراین فقر و بینوایی از عوامل عمده توضیح دهنده این تصویر سیاه بودند. این در حالی بود که انگلستان به عنوان بزرگترین

امپراتوری جهان توانسته بود ثروت عظیمی را از طریق سیاست‌های استعماری به دست آورد. از نقطه نظر نابرابری‌ها و شکاف عظیم میان ثروتمندان و طبقات محروم، شرایط در قرن ۱۹ به گونه‌ای بود که دو چهره به یکدیگر آمیخته را با وضوح به نمایش می‌گذاشت. قدرت و ثروت ناشی از دگرگونی‌ها و پیشرفت‌های صنعتی شامل حمل و نقل، سیستم سیاسی پایدار، و توسعه ارضی و استعماری از یک سو، و از دیگر سو شکل‌گیری جامعه‌ای به شدت دو قطبی که در آن فقر و نابرابری گسترده، خلاف کاری، و انواع جرائم اموری غیرقابل انکار بودند. در آن شرایط، وجود فقر و نابرابری بلایایی عادی و غیرقابل علاج شمرده می‌شدند، و این فقر ویژگی عمده طبقه کارگری عصر انقلاب صنعتی آن زمان به حساب می‌آمد. کارگران همان فقرایی بودند که در شرایط طاقت فرسای کارخانه‌ها و تاسیسات صنعتی ناگزیر از پذیرش اجباری شرایط ناعادلانه کار بودند. تنها صدایی که می‌توانست نیازهای فقرا را به گوش جامعه برساند و به دستگیری مستمندان بپردازند، نهادهای خیر عمومی بودند که هرچند به کمک به فقرا می‌شتافتند، تمایل نداشتند علل اصلی ساختاری فقر و نابرابری را دریافته و به چالش بکشند. درعین حال تعریف درستی هم از فقر وجود نداشت تا به موجب آن بتوان مرزهای روشنی میان طبقات کارگری فقیر و دیگر مستمندان به شدت آسیب دیده ترسیم کرد. آنچه مسلم است این است که جامعه به شدت به دو قطب فراتر و فروتر تقسیم شده بود.

با عمیق تر شدن شکاف طبقاتی، پاره‌ای اصلاحات در جامعه آن زمان انجام گرفت و توانست طبقه کارگری را تا حدودی از تنگناهای موجود نجات دهد. اما مستمندان همچنان در شرایط سخت و طاقت فرسایی به سر می‌بردند. زاغه نشینی مهم ترین ویژگی این شرایط بود که با هجوم کارگران از روستاها به واحدهای صنعتی در شهرها هر روز بیشتر توسعه می‌یافت. به سختی می‌توان مفهوم زاغه نشینی قرون ۱۸ و ۱۹ انگلستان و به ویژه لندن را با آنچه که امروزه زاغه نامیده می‌شود مقایسه کرد. ساختمانهای محقر از گل ساخته شده نمی‌توانست دوامی بیشتر از چند سال عمر کارگران فقیر داشته باشد چرا که مالکان مایل نبودند از منافعی که به دست می‌آوردند در بهبودی این زاغه‌ها استفاده کنند. اغلب خانواده‌هایی پنج نفره که در یک اتاق محقر و آلوده زندگی می‌کردند. شرایط ساختمانی به گونه‌ای بود که با نفوذ آب به داخل این مکان‌های محقر، یخ‌زدگی را بخشی گریز ناپذیر از شرایط این گونه زاغه‌ها می‌ساخت. اغلب زاغه‌ها زیر زمین‌های مخروبه‌ای بودند که به عنوان محل زندگی، جمعیت‌های کثیری از کارگران را در خود جا داده بودند و این سکونت‌هایی بود که عمری کوتاه داشته و ساکنین آن ناگزیر بودند دائماً از محلی به محل دیگر نقل مکان کنند. تنها مجرای آب موجود در این مناطق زاغه نشین نهرهای کوچکی بودند که هم برای آشامیدن و هم برای شست و شو و حمام گرفتن کودکان استفاده می‌شدند. اینها بیشتر شبیه به مجاری گندابی بودند که حتی زباله‌ها نیز در درون آن ریخته می‌شد و بنابراین بزرگترین منبع آلودگی و بیماری‌ها بودند.[1]

---

[1] History Extra, Life in 19th-century slums: Victorian London's homes from hell. The official website for BBC History Magazine and BBC History Revealed.

در *الیور تویست*، چارلز دیکنز،[1] چهره‌ای توضیحی از این گونه زاغه نشینی را ترسیم می کند که در آن کودکان برای گروه‌های گانگستر جیب‌بری می کردند و هر کدام به اشکال مختلف به انواع جرم و جنایات کشیده می‌شدند. در رمان دیگری با عنوان دوست مشترکمان،[2] به ذکر زندگی زنان و مردانی می‌پردازد که برای فرار از شرایط سخت فقر و بی بضاعتی خود کشی می‌کردند و اجساد آنان در رودخانه توماس پیدا می‌شد. عمده این خودکشی‌ها توسط زنانی بود که به روسپیگری کشیده شده و یا آنان را مجبور می کردند تا به این کار تن دهند.

قانون فقرا که با هدف کاهش هزینه جمع‌آوری فقرا از خیابان‌ها، کاهش هزینه‌های کمک به فقرا، و تشویق آنان برای سخت کوشی و حمایت از خود در سال ۱۸۳۴ به تصویب رسید، شرایط زندگی مستمندان و فقرا را سخت تر ساخت. پیشتر قانون کارخانه‌ها مصوب ۱۸۳۳ مقررات خاصی را برای حمایت از کودکانی که در کارخانه‌ها کار می‌کردند، وضع کرده بود.[3] حتی پس از تصویب این قانون شرایط کاری به طور خلاصه این گونه تشریح می‌شود. کودکان از سن ۹ سالگی می‌توانند در کارخانه‌ها کار کنند. ساعات کاری برای کودکان میان ۹ تا ۱۳ سال سن فقط ۹ ساعت در روز و برای نوجوانان بین ۱۳ تا ۱۸ سال سن تا ۱۲ ساعت در روز تعیین می‌شد. تنها دو ساعت از این ایام کاری به امر تحصیل کودکان اختصاص یافته بود.[4] این شرایط جانفرسا و غیرانسانی نه تنها مانع از شکل‌گیری هرگونه فهمی از حقوق بنیادین مردم می‌بود، از همه مهمتر عامل بهره گیری و استثمار واقعی بخش اعظمی از جامعه بود که به کارگران فقیر مشهور بودند. در پرتو این چنین شرایط استعماری و غیرانسانی، که ریشه در منافع سرمایه‌داری صنعتی داشت، جوانه‌های اعتراضات سوسیالیستی توانست بهتر رشد و نمو یافت و تلاش کرد تا از حقوق توده‌های فقیر و به حاشیه رانده شده دفاع نماید.

با تفکیک کارگران فقیر از گروه بی بضاعتان فاقد کار، شرایط زندگی سخت تر و به مراتب پیچیده‌تر شد. قانون فقرا بیشتر معطوف به پاسخگویی به بی میلی ثروتمندان و طبقات متوسط وابسته به آنان بود که تمایل نداشتند در برنامه‌های حمایت از فقرا در مالیات دهی مشارکت داشته باشند. قانون مذکور نوانخانه‌هایی را پیش بینی می کرد که در فقرا در آنجا نگهداری شده، غذا دریافت کرده، و می‌توانستند پوشاک نازلی داشته باشند. به ازای دریافت این گونه کمک‌های دریافتی، فقرا، کودکان بی سرپرست، و افراد سالخورده، و یا معلولان می‌بایست کارهای اجباری را انجام می‌دادند. در واقع نوانخانه‌ها چیزی بیش از زندان نبودند که ساکنین آنها همواره تحقیر شده، مورد اذیت آزار قرار گرفته، و به انواع امور غیر اخلاقی کشیده می‌شدند. ساکنین درازای دریافت مکانی برای زندگی و خورد و خوراک فقیرانه ناگزیر از انجام کارهای سخت و همراه با تنبیهات مختلفی

---

[1] Charles Dicken. (1837-39). *Oliver Twist*; or The Parish Boy's Progress. See: The Project Gutenberg eBook of Oliver Twist, by Charles Dickens.

[2] Charles Dicken. (1864-65). *Our Mutual Friend. See: The Project Gutenberg eBook of Our Mutual Friends, by Charles Dickson.*

[3] See: 1834 Poor Law. https://www.nationalarchives.gov.uk

[4] 1833 Factory Act. https://www.nationalarchives.gov.uk

بودند. محافظان و مدیران این گونه مکان‌ها اغلب از سوی سرمایه‌داران و تجار محلی انتخاب می‌شدند. بنابراین قوانین ناظر بر نوانخانه‌ها بسیار سختگیرانه، ستمگرانه، و غیرانسانی بود. به همین دلیل فقرا از قبول زیستن در این گونه مکان‌ها اکراه و تنفر داشتند.

مروری بر آثار چارلز دیکنز، بویژه الیور توییست، بویژه شرایط کودکان یتیم و بی سرپرست زندانی نوانخانه‌ها، عمق فاجعه را به خوبی نشان می‌دهد. داستان سرمایه‌داران بیرحم، خود شیفته و بی عاطفه‌ای که از یک سو عاملان اصلی فقر بودند، و از دیگر سو زیر عنوان جوانمردی و مراقبت از فقرا، تحقیرکننده ترین و بی رحمانه ترین رفتار را با این قربانیان سیستم سرمایه‌داری افسار گسیخته روا می‌داشتند. فقیران، خواه بیمار، پیر، کودک، و یا در حال مرگ، با مجازات‌های سختی مواجه می‌شدند، گو اینکه آنان خود مسئول بینوایی خویش هستند و سیستم سرمایه‌داری انحصاری و غارتگر تنها منجی و بشارت دهنده‌ای است که می‌تواند از روی ترحم به آنها کمک کند. این سیستم در واقع چیزی شبیه به سیستم نازی‌های آلمان و رفتار با زندانیان و ساکنان اردوگاه‌های مرگ در دوران جنگ جهانی دوم بود.

قانون فقرا در دوران ویکتوریایی این گونه فضای دو قطبی را در کشور به وجود آورده بود. *تمیزکننده دودکش*[1] اثر برجسته‌ای از اشعار ویلیام بلیک ابعاد دیگری از این گونه آفات خانمانسوز سیستم سرمایه‌داری را تشریح می‌کند. تمیز کنندگان دودکش خانه‌های ثروتمندان اغلب پسران خردسال چهار- پنج سال‌های بودند که تحت استعمار نظام بی رحمانه و بی عاطفه قرن هیجدهم و نوزدهم انگلستان، این طبقه از کارگران را تشکیل می‌دادند. بلیک با اشعار اعتراضی اجتماعی خود می‌خواست دورنمای تاریکی از عصر سرمایه‌داری صنعتی را مجسم سازد که قربانیانش از یک سو کودکان معصومی بودند که تحت وحشیانه‌ترین رفتارهای استعمار گرایانه داشتند و به هیچ مفهومی از زندگی انسانی نمی‌توانستند بیندیشد. از دیگر سو نماد عصر تاریکی بود که علیرغم همه نویدها برای پیشرفت برای بشریت، عامل اصلی آلودگی‌های اجتماعی، روسپیگری گسترده، و جرم و جنایات بود. افزون براین همین نظام سرمایه‌داری نقش موثری در آلودگی محیط طبیعی و ایجاد و انتشار انواع بیماری میان مردم فقیر بود. در *آهنگهای معصومیت*[2] بلیک، می‌توان قابل تأمل ترین و دردناک ترین شرایط زندگی فقرا را در اوج و متن انقلاب صنعتی و پیشرفت مدرن جامعه آن روز مشاهده کرد.

وقتی مادرم درگذشت من خیلی کوچک بودم
هنوز زبان در نیاورده بودم که پدرم مرا فروخت
به سختی میتوان گریه کرد، گریه، گریه، گریه
من دودکش‌های شما را تمیز می‌کنم و در دوده‌ها میخوابم

---

[1] Blake, W. (1969). *Chimney Sweeper.* Taurus Press.
[2] Blake, W. (1789/2012). *The Songs of Innocence*. United States of America: LSC Communications.

تام کوچولو گریه می کند، موهای تراشیده او نیز گریه میکنند
مانند بره‌ها پیچ میخورد. موهای او را تراشیده‌اند
ولی اینها برای تام کوچولو مهم نیست چرا وقتی که سرش تراشیده شده است
مهم نیست که دودها بتواند موهای او را خراب کنند

بنابراین، او ساکت می‌ماند و در همان شب
در حالی که خوابیده بود یک چنین چشم اندازی را خود نظاره می کرد
هزاران کودک دیگر تمیزکار دودکش، دیک، جو، تد، و جک
همه آنها در تابوت‌های سیاه دوده‌ها محبوس بودند.

و بنابراین تام بیدار شد، در تاریکی از جای خود برخاست،
و کوله بار و جاروی خود را در دست گرفت تا کار کند.
صبح بسیار سرد بود، ولی تام گرم بود و خوشحال. او اگر همه وظیفه خود را انجام دهد، ترسی از گزند نخواهد داشت.[۱]

این اشعار که با ریتم‌های ساده و تصاویر و رویاهای کودکانه به رشته نظم درآمده‌اند، و اغلب طنز آلود و گزنده می‌باشند، بازگوکننده شرایط بی‌رحمانه فقرا در متن و قلب بزرگترین سرمایه‌داری جهان آن روز، و از دیگر سو نیاز به دگرگونی‌های بنیادین می‌باشد. اینها دگرگونی‌هایی بود که در آرمان‌های هوادار سوسیالیسم آرمانی قرن نوزدهم تصور شده و با اعتقادات روحانی و مذهبی آنها می‌آمیخت. شرایط سخت فقرا، کودکان کار، و سوء استفاده از آنها به ماهیت غیر انسانی و بی رحم سیستم حاکم و همکاری دستگاه مذهبی با آن می‌توانست انگیزشی لازم را برای پاره‌ای از انسان‌های شریف به وجود آورد تا صدای حقوق‌بشر، آزادی از ظلم و رنج، و نیز عدالت اجتماعی را بلند تر سازند. برای اینان درمان فقط در اندیشه‌های سوسیالیستی قرار داشت. هرچند مکتب فلسفی رمانتیک نیز پایه‌های بی محتوای عقل‌گرایی ابزاری مدرن را که نسبت به این بی رحمی‌های غیرانسانی بی اعتنا بود، مورد چالش قرار داده بود، اما قاطع ترین اعتراض از سوی سوسیالیست‌ها شنیده می‌شد. هدف اصلی آنان این بود که حقوق بنیادین مردمان محروم و ستمدیده را باید با ایجاد دگرگونی‌های عمیق به آنها اعاده نمایند.

این اعتراضات می‌توانست به نتایج روشنی برسد. اما بهای آن نیز می‌بایست پرداخت می‌شد. جامعه سرمایه‌داری قرن ۱۹ علی‌رغم همه داعیه‌های آزادیخواهی، حقوق‌بشر، تامین برابری، و عدالت‌خواهی که بلند کرده بود، و در متن اندیشه‌های مدرن و تغییرات شگرف اجتماعی

---

[۱] نگاه کنید به بنیاد شعر
https://www.poetryfoundation.org/poems/43654/the-chimney-sweeper-when-my-mother-died-i-was-very-young

و صنعتی تبلور یافته بود، قادر به تحمل صدای به حاشیه رانده شدگان، فقر، و دیگر ستم‌دیدگان سیستم کور و بی عاطفه سرمایه‌داری لجام گریخته نمی‌توانست باشد. تاسیس نوانخانه‌ها تحت عنوان فریبنده مراقبت از مردم بی بضاعت، چهره دیگری از توحّش بی‌رحمانه سیستم پول پرست و خود-محور را نشان می‌داد. به نظر آنان و با توجیهات مذهبی که فراهم می‌آوردند، خداوند نیز همواره این نوید را می‌دهد که اگر آنها، یعنی فقرا و محرومان، گوش به فرمان نظام حاکم باشند و صبورانه در فربه تر ساختن انبان صاحبان آن بکوشند، رستگار خواهد شد. آنها باید ظلم و بی عدالتی را ببینند، زخم‌های غیرقابل التیام آن را بر جان و روح خانواده و ناموس خود تحمل کنند، شاید این آزمایش آنها را به هدایت و رستگاری برساند. پس علاوه بر تسلیم جسم خود به سیستم حاکم، روح و اندیشه و روان خود را نیز در اختیار دستگاه‌های عریض و طویل و فربه مذهبی قرار دهند تا آرامش پیدا کنند. دعاها و نیایش ها، اشکها و ماتم ها، سر سپردن به اسطوره‌های خیالی، و نذر و نیازها آرامش فراهم می‌آورد، ضمن اینکه از نظام نکبت بار هم محافظت بعمل می‌آورد. بنابراین می‌بایست با اوهام و خرافه‌ها ذهن و اندیشه مردم را نیز استعمار کرده و تحت کنترل خود در آورد. ایمان و اعتقاد به دستگاه‌های مذهبی این سلطه‌گری فکری و سلطه اخلاق را یاری می‌بخشند. در مقابل زندگی رقت بار، پهنای ظلمانی حیات، و ستمگری‌های دستگاه حاکم، کودکان معصوم کار نیز باید در سنین خردسالی سخت بکوشند، چه بسا مادران و خواهران آنها نیز به بدن فروشی کشیده شوند، یا آنها را بکشانند، تا سیستم سرمایه‌داری انحصارگر بتواند احاطه خود بر جامعه را حفظ کند. در این سیستم استعماری و غارتگر فقط با رویاهای کاذب و یا خرافه‌ها می‌توان به نوعی تسکین آلام دست یافت.

در *آواهای تجربه* بلیک این بخش از ظلم و بی عدالتی جامعه سرمایه‌داری پیشرفته را در اشعار خویش برای خواننده به تصویر می‌کشد. اگر از هویت خود عاری شده‌اید، اگر تحقیر شده‌اید، و اگر تبدیل به شیئی یکبار مصرف برای آسایش صاحبان سیستم تبدیل شده‌اید، رویاهای شما به هر شکلی که تجربه شود، و جهان تجسمی بریده از واقعیات به هر گونه‌ای که تجربه شود، و روح و روان شما به هر طریقی که بر اوهام گردن نهد، نگران نباشید، درد و رنج را تجربه کنید، این آزمایشی برای تعالی روح شماست. در جهت تعالی روح شما به سمبل‌ها وفادار بمانید، و جان نثار رهبران فرمند باقی بمانید، و افسانه‌های پیشین، و داعیه‌ها، و رسوم را پذیرا باشید، تا هدایت شوید. هر نوع اعتراض و سرپیچی نیز توسط خوک صفتان وابسته، روشنفکر نمایان خود فروش، و سفله گان تربیت شده دستگاه عریض و طویل حاکم سریعاً سرکوب می‌شود مبادا کیان نظام آسیب ببینند. پس شما باید همواره آن ندای دردناک پسر بچه‌های دوده پاک کن، کودکان کار، را بشنوید و از آن درس بگیرید. فقط اطاعت، انجام وظیفه، و سر خم کردن در برابر اربابان سلطه گر می‌تواند شما را در رویاهای کاذب یاری بخشند.

همانند شیئ کوچک و سیاه در میان برفها
گریه کنان و گریه کنان، در میان اندوه و غم
می پرسد پدر و مادرت کجا هستند، بگو؟
آنها به کلیسا رفتند تا دعا کنند
من در سلامتی خوشحال بودم
و در میان برف لبخند می‌زدم
آنها بر تنم لباس مرگ پوشاندند
و به من آموختند که نت‌های حزن و اندوه را بخوانم
و چون من خوشحالم، میرقصم و می‌خوانم
آنها تصور می کنند که هیچ آسیبی به من نرسانده‌اند
پس می‌روند تا خدا، و روحانیت، و پا پادشاه را دعا کنند
چه کسی می‌تواند بهشتی از این زندگی رغبت بار درست کند.[۱]

در جامعه‌ای به شدت دو قطبی، بی نهایت فاسد، متملّقان و چاپلوسان خوک صفت و نوکران اجیر شده برای سرکوب‌های بی رحمانه، دعا برای خدا به معنی دعا برای رهبر جامعه، و روحانیت محافظ آن است. بلیک این نجواهای درد آلود را با زبانی ساده به تصویر کشیده و به نظم در می‌آورد. استعداد و غریزه‌های طبیعی ستم‌دیدگان این نظام، همانند رویاهای کودکانه در حسرتی ابدی برای بهشت گم شده و یا منجی موعود غرق می‌شود. آواهای معصومانه با نجواهای زندگی رقت بار با یکدیگر می آمیزند و آرام آرام آنها را از خواب و صغارت (خود)تحمیلی رها می‌سازد. قوانین فریبنده و تسلیم کننده به سوال کشیده می‌شوند، و محرومان قواعد بازی را به هم می‌ریزند. بهشت موعود حاکم، سرمایه‌داران، و روحانیت محافظ آنها نتیجه‌ای بجز تسلیم نخواهد داشت.

با آشنا شدن با عمق فقر و بی بضاعتی مردم محروم در منچستر، الیزابت گسکل در رمان *ماری بارتون: حکایتی از زندگی در منچستر*[۲] به خوبی پیامدهای منفی جامعه سرمایه‌داری برخاسته از انقلاب صنعتی بر شرایط کاری و زندگی مردم به تصویر می کشد. این عصر ماشینی و مکانیکی از روح انسانی تهی شده بود. تفاوت زندگی میان صاحبان سرمایه و کارگران محرومی که در شرایط سخت و طاقت فرسای زندگی در کارخانه‌ها به بردگی کشیده می‌شوند تا بتوانند قوت لایموتی برای خانواده خود به دست آورند، چیزی مگر همان جامعه بی روح انسانی و فاقد عاطفه‌ای نیست که در آن فقط قدرتمندان حق حیات دارند. پس باید سکوت را شکست، باید فریادها را بلند کرد تا این مردم خفته را تکان داده و همه نظام حاکم را به لرزه در آورد. همراه با ادبیات روشنگرانه شارلوت

---

[۱] نگاه کنید به بنیاد شعر
https://www.poetryfoundation.org/poems/43654/the-chimney-sweeper-when-my-mother-died-i-was-very-young

[2] Gaskell, E. (1845/2017). *Mary Barton: A Tale of Manchester.* CreateSpace Independent Publishing Platform.

برونته[1] چارلز کینگزلی،[2] و مجموعه *شمال و جنوب* اثر گسکل در هفته *نامه خبرهای خانگی*،[3] با مدیریت چارلز دیکنز منتشر می‌شد، زاویه دیگری از زندگی جامعه صنعتی را به نمایش می‌گذارد که در آن هرچند بخش‌هایی از جامعه از مدار فقر خارج شده است اما هنوز عصاره جامعه بازگوکننده شرایط سخت و طاقت فرسای طبقه کارگری و وابستگی آنان به بنیادهای خیریه می‌باشد. ستایشگر اندشیه‌های چارلز دیکنز، جان راسکین[4] و دیگر منتقدان جامعه صنعتی و به شدت طبقاتی منچستر، می‌توانست این واقعیت را آشکار سازد که اکثر مردم فقیر از قانون، نظم، رهبران، ملکه، و ثروتمندان متنفّر می‌باشند. این واقعیت چیزی نیست مگر انکار حقوق بنیادین بخش اعظمی از جامعه که توسط نظام مدرن صنعتی به بردگی کشیده شده‌اند. در رمان دیگری از گسکل با عنوان *ماری بارتون: داستانی از زندگی در منچستر*،[5] تضاد فاحش میان کارفرما و کارگر به تصویر کشیده و برای خواننده پرسش‌هایی در مقابل قواعد هولناک ناظر بر محیط‌های کاری و شیوع بیماری‌هایی مانند تیفوس را مطرح می‌سازد تا به ریشه‌های فقر و نابرابری پی برند و سکوت را شکسته و فریاد برآورند که حقوق بنیادین انسان‌ها برای حق حیات داشتن کجاست.

بنجامین دیزرائیلی موثر ترین چهره ادبیات سیاسی درقرن نوزدهم انگلستان برعلیه نظام فاسدی بود که افتخارش پیشرفت‌های علمی و توسعه اقتصادی عصر ویکتوریایی بود. هرچند که خود از سنت اشرافی انگلستان بر خواسته بود، و در نتیجه ریشه‌های سیاسی اندیشه‌های او با مکتب محافظه کاری هماهنگی داشت، و درعین حال از معماران امپریالیسم اروپایی وقت نیز بود، دیزرائیلی با رمان نویسی توانست بخش دیگری از چهره اسفبار کشور خود را به نمایش بگذارد. این رابطه میان اندیشه‌های محافظه کارانه، نظام امپریالیستی، و دموکراسی، او را در ردیف سیاست‌مدارانی قرار می‌دهد که به سختی می‌توان اندیشه‌های او در چند جمله ساده توضیح داد. با این وصف صرفاً با هدف عریان ساختن حقیقت فقر برخاسته از نقطه نظرهای محافظه کاری وقت، رمان او به نام *دو ملت* و یا *سی بل*[6] را می‌توان مورد توجه قرار داد. این رمان که از اندیشه‌های چند خدایی یونان باستان تاثیر پذیرفته بود، با برجسته ساختن فقر و نابرابری به عنوان نمادهای شکاف در جامعه، ضرورت انجام اصلاحات در ساختار سیاسی کشور را اجتناب ناپذیر می‌دانست. این رمان نوعی نگاه محافظه کارانه به ساختارهای اجتماعی و اقتصادی را نشان می‌داد که یادآور حمایت از فقرا توسط اشراف و نظام سلسله مراتبی قرون وسطی و همراهی کلیسا با آن بود. اما جامعه انگلیسی با توسعه صنعتی گرایی، مدرنیسم، و تغییرات شگرف داخلی، و نیز توسعه

---

1 Trollope, C. (1984). *Shirley*. Oxford World's Classics.
2 Kingsley, C. (1984/2010). *Yeast: A Problem.* Kessinger Publishing.
3 *North and South*, novel by Elizabeth Cleghorn Gaskell, written at the request of *Charles Dickens* and published anonymously in serial form in *Household Words*.
4 John Ruskin (1819-1900).
5 Barton, M. (1839). *A Tale of Manchester Life*. The Project Gutenberg eBook, Mary Barton, by Elizabeth Cleghorn Gaskell.
6 Disraeli, B. (1845). *Sybil*, or *The Two Nations.* Oxford World's Classics.

امپریالیستی بین‌المللی، با شکافی تلخ و حزن آور میان دو طبقه سرمایه‌دار ثروتمند و اکثریت طبقه کارگری، فقیر و بی بضاعتان همراه شده است. این شکاف طبقاتی جامعه را به دو ملت تقسیم کرده بود که میان آنها هیچ نوع مراوده و تعاملی وجود نداشت. آنها عادات، اندیشه‌ها، و احساسات یکدیگر را نمی‌توانستند درک کنند. گویی که در دو سیاره متفاوت زندگی می کردند. قانون ناظر براین دو جامعه نیز تبعیض آمیز بوده و با شدت به سرکوب فریادهای ستم‌دیدگان و گرفتن حق حیات از آنان می‌پرداخت.

این ویژگی‌های رقت بار که به راحتی و با هر چشم غیر مسلحی دیده می‌شد، هنوز نتوانسته بود چشمان حریص طبقه حاکم غارتگر را باز کند تا بتواند شکاف میان غنی و فقیر، غارتگر و نیازمند، و زورگو و مظلوم را به حداقل کاهش دهند. در این شرایط ستمدیدگان که کاملا ناامید و ضعیف شده‌اند چشم به رهبران مصلحی می‌دوزند تا آنها را از شرایط نابرابری رها سازند. این اقشار به حاشیه رانده شده که قربانیان نظام بازار آزاد سرمایه‌داری انحصاری هستند، نمی‌توانند خود را از شرایط تحمیلی رها سازند مگر اینکه رهبرانی آنها را هدایت نمایند. این‌ها می‌توانند در پناه نهضت منشور گرایان، که پیشتر افکار و اقدامات آنان توضیح داده شد، سازمان یافته و با کمک رهبران نهضت اصلاحاتی را در بدنه جامعه به وجود آورند. ساعات کاری طولانی، دستمزدهای اندک، شرایط کاری سخت، محیط‌های غیر بهداشتی و بیماری ساز، مرگ و میر بالای کودکان، جرم و جنایت، تن‌فروشی، و همه بلایای اجتماعی حاصل ساختارهای ناعادلانه می‌باشند. به نظر دیزرائیلی با انجام اقداماتی اصلاحی می‌توان "دو ملت" و یا "دو طبقه اجتماعی" را به یکدیگر نزدیک ساخت تا نظام از خطر فروپاشی در امان باشد. این بحثی است که وی در رمان *دو ملت* داستان آنرا ترسیم کرده و توضیح می‌دهد. ولی باید دقت داشت که هدف او اعاده حقوق بنیادین مردم نیست، هدف نظام است و اصلاحات نیز ابزاری برای حفاظت از طبقات برتر جامعه می‌باشد. این هدف با کمک رهبران اصلاح طلب که ریشه‌های عمیقی در سنت حاکم دارند، می‌تواند قابل حصول باشد. باید عوام با بسیج‌های توده‌ای و در حمایت از اصلاحات نقش اصلی را ایفا کنند. این آرمانی بود که نتوانست جنبه حقیقت به خود گیرد چرا که با انجام اصلاحاتی هنوز می‌خواست آن نظام فاسد حاکم بر جامعه را حفظ کند. همانگونه که قبلاً توضیح داده شد، مارکس در *نقد برنامه گاتا* این گونه اصلاحات را به چالش کشیده و راه حل رهایی طبقه کارگری و ستم‌دیدگان را در انقلاب کارگری جستجو می کرد.

در رمان *جهاد گران نوین*[1] دیزرائیلی کوشید به ریشه‌ها و منابع الهام معنوی و اخلاقی و بازگشت بنیادشکن آنها به اندیشه‌های محافظه کاری اصلاح گری باز گردد تا بتواند اساس جامعه سرمایه‌داری را حفظ کند. بازیگر اصلی یک جوان آرمان‌گرایی است که هرچند از طبقه حاکم برخاسته است، از دنباله روی از سنت‌های اشرافی ناخرسند می‌باشد. او خانواده خود را ترک کرده و قدم در راه اجداد صلیبی خود می‌گذارد، به سوی سرزمین مقدس می‌رود، به این امید که در آنجا به رمز و راز آسیا نفوذ کرده و ریشه‌های مسیحیت را باز شناسد. در این مسیر به حضور فخرالدین

---

[1] Disraeli, B. (1880). *Tancred*, or *The New Crusade.* Longmans, Green and Company.

[1]امیر بیروت رسید و از او نشانه‌های آشکاری درباره سنت‌های اصلاحی یاد گرفت. سپس به کوه سینا رفت و در آنجا آوای فرشته‌ای را شنید که آیین اصلاحات و برابری مرتبط با اندیشه‌های الهی را توجیه می‌کرد. دیزرائیلی این سنت‌های رمز گونه مذهبی را با اندیشه‌های محافظه کارانه آمیخت تا بتواند اصلاحاتی را برای نجات امپراطوری بریتانیا آغاز کند. آیا این اصلاحات در برگیرنده احیای حقوق انسانی محرومان و ستمدیدگان بود؟

پیشگامان سوسیالیسم آرمان‌گرا

بر ورای این گونه چشم اندازهای اصلاح گرایانه برای فقر زدایی و ایجاد برابری، سوسیالیست‌های اولیه اندیشه‌های آرمان‌گرایانه‌ای را مطرح ساختند که از یک سو از مدرن بودن اندیشه بهره می‌گرفت، و از دیگر سو سعی می‌کرد آنها را با نوعی معنویت گرایی عارفانه همراه و هماهنگ سازد تا بتواند نوید شکل‌گیری جامعه‌ای بر مبنای عدالت اجتماعی و حمایت از حقوق‌بشر درماندگان را بدهد. اندیشه‌های اینان پراکنده بود و نمی‌توان آن را در درون سنت واحدی تحت عنوان اصالت اجتماع[2] گردهم آورد. با این حال، وجوه مشترکی میان این اندیشه‌های برخاسته از آرمان‌گرایی به عنوان پاسخی به آفات عقلانیت محاسبه گر و منفعت طلب عصر روشنگری، و منابع الهام مذهبی و روحانی که می‌خواست آرمانی بودن را به طریقی عملی در جامعه به تحقق درآورد، جستجو کرد. با این وصف، ابهاماتی در نظریه‌های آنان وجود داشت که در نهایت نهضت سوسیالیسم آرمان‌گرا برای دفاع از حقوق محرومین را به شکست کشاند. این ابهامات و تناقضات به نوعی ذاتی بودند زیرا که این متفکران به همراه سرمایه‌داران خیراندیش می‌خواستند آرمان‌های مدینه فاضله خود را در متن واقعی جامعه تحقق بخشند. این آرمان‌ها نمی‌توانستند رابطه دقیق و سازنده‌ای با روش‌های واقع گرایانه که ضرورت حیات اجتماعی بودند، برقرار نمایند. در واقع آنان به دنبال نوعی هماهنگی میان ادبیات و آرای مدینه فاضله‌ای بودند که می‌توانست عقل گرایی نوین و فرآیندی صنعتی شدن را به نوعی به برابری، انسانیت، و نجواهای روحانی متعهد سازد. به همین دلیل مدافعان سوسیالیسم آرمان‌گرا پاسخ به رنج‌های بشری و ریشه‌کنی نابرابری و فقر را در سیمای جامعه هماهنگی جستجو می‌کردند که درآن مردم ضمن برخورداری از آزادی‌های بنیادین خود، مانع از پایمال کردن حقوق دیگران نیز می‌شدند.

ویژگی جالب این گونه اندیشه‌های سوسیالیست مدینه فاضله گرا این بود که می‌خواستند جامعه مطلوب را با علم نوین به گونه‌ای موزون به هم آمیزند. بعنوان مثال، اینکه جهان بگونه‌ای تحسین آمیز نظام دارد. و یا اینکه قانون جهانشمول قوه جاذبه در اندیشه‌های نیوتن مورد استقبال

---

[1] Fakhr-al-Din ibn Maan (August 6, 1572 – April 13, 1635).

[2] Socialism

این اندیشمندان سوسیالیست آرمان‌گرا قرار گرفت. از اینروی، می‌توان به ماهیت اصلی این گونه نقطه نظرات و چشم اندازهای سوسیالیستی پی‌برد که تولید، ثروت، و پیشرفت را که از عقلانیت مدرن و فرآیند صنعتی گرایی حاصل می‌شدند را از در هماهنگی و تعامل با خیر عمومی، منافع جمعی، مهرورزی به دیگران، و شفقت درآورد. اینان دیدگاه‌های سیاسی بنیادشکن، ولی آرمان‌گرایانه‌ای را مطرح ساختند و سعی کردند به مرحله عمل بکشانند. این نوع سوسیالیسم آرمان‌گرا با سوسیالیسم مارکسیستی فاصله‌ای بسیار عمیق داشت. وجه مشابهت این گونه سوسیالیسم آرمان‌گرا با ترجمان سوسیالیسم فقط در این اندیشه می‌تواند خلاصه شود که ساختارهای نابرابر جوامع مدرن صنعتی و سرمایه‌داری عامل اصلی فقر و مسبب زندگی سراسر رنج طبقات کارگری می‌باشند. بنابراین برای فراهم آوردن پاسخی موثر به فقر و پایان بخشیدن به آلام انسان‌ها باید ساختارهای طبقاتی ظالمانه را عمیقاً متحول ساخت. هر دو سنت سوسیالیستی نیز تحلیل‌های خود را بر داده‌ها و فرضیات علمی قرار می‌دادند و هر دو سنت فلسفه اصالت اجتماع را به عنوان راه حل اصولی در مقابل سنت فلسفی اصالت فرد که عامل اصلی سرمایه‌داری افسار گسیخته بود، قرار می‌دادند. در نهایت هر دو سنت سوسیالیستی برابری را در شرایط واقعی جامعه جستجو کرده و آن را برآمده از حق برخورداری مردم از آزادی‌های اساسی و حقوق ذاتی خود می‌دانستند. با این حال، تفاوت‌های عمیقی در اندیشه و ابعاد عملی میان آنها وجود داشت که راه‌های دستیابی به برابری و احیای حقوق‌بشر ستمدیدگان را متفاوت ترسیم می‌کرد. سوسیالیست‌های مدینه فاضله گرا متأثر از منابع الهام معنوی بوده و درعین حال تحقق مدینه فاضله خود را به تصمیم‌های داوطلبانه کارآفرینان وصاحبان سرمایه نیکوکار واگذار می‌کردند. سوسیالیست‌های مارکسیست مسلک با تکیه بر نظریه‌های اصالت ماده می‌خواستند طبقات اجتماعی نابرابر را با انقلابات بنیادشکن مضمحل سازند. در حالیکه سوسیالیست‌های آرمان‌گرا اصلاحاتی را در درون و متن جامعه سرمایه‌داری جویا بودند، مارکسیست‌ها اصالت جامعه سرمایه‌داری را بطور کلی انکار می کردند.

باورهای زندگی رهبانی و گریز از تجملات برای احیای تمدن انسانی فاضلانه فراموش شده، آمال اصلی سوسیالیست‌های آرمان‌گرا را شکل می‌بخشید. به همین دلیل آنان به نیکو کاری، خیرخواهی، و خدمت به همنوع به عنوان فضایل اجتماعی توجه داشتند. در حالی که سوسیالیسم مارکسیستی این گونه اوصاف را برآمده از ذات نظام سرمایه‌داری و توجیهی برای استعمار طبقات فروتر می دانست. هر دو گروه انحصار طلبی و سلطه بر منابع و ابزارهای تولید توسط سرمایه‌داری را مایه اصلی همه تباهی‌ها می‌دانستند، اما برای مقابله با آن روش‌های متفاوتی را دنبال می کردند. سوسیالیست‌های آرمان‌گرا و روحانی مسلک اخلاق نظرگاه‌های رمانتیک و رویا گونه‌ای را دنبال می کردند، درحالی که سوسیالیسم مارکسیستی عمل گرا، مادی گرا، ناخدا گرا، انقلابی، و بنیادشکن بود.

دورنمای بهشت گمشده خیالی در اندیشه‌های فرانسیس بیکن را شاید بتوان آغازی برای سوسیالیسم آرمان‌گرا در عصر مدرن دانست. همان روش ترکیب کننده سنت و علم و یا معنویت و اخلاق با روش علمی که در بالا توضیح داده شد، در کتاب *قاره جدید*[1] یا *بهشت گمشده* بیکن

[1] Bacon, B. (1626/2010). *New Atlantis.* Watchmaker Publishing.

می‌توان جستجو کرد. یعنی نگرشی آرمان‌گرایانه و اخلاق محور به جهان عینی و واقعی که آرزوی همه آنهایی است که به دنبال برابری حقیقی برای همه مردم هستند. بنابراین هرچند ممکن است که بیکن را پدر علم تجربه گرایی نوین و انقلاب علمی بدانیم، این آرمان‌گرایی و جستجوی مدینه فاضله در افکار او را نمی‌توان به عنوان منبع الهامی برای سوسیالیسم آرمانی نادیده گرفت. در این جامعه‌آرمانی، بخشندگی و سخاوت که از ویژگی‌های عصر پیش‌مدرن می‌باشند با عقلانیت روشنگرانه مدرن با هم می‌آمیزند، تجملات زندگی در امتداد کرامت و حرمت انسانی امتداد می‌یابند، و روح جامعه بر اساس پارسایی سامان می‌یابد. روش علمی و آرمان‌گرایی مانند دو بال آن جامعه آرمانی است که در آن همانند آتلانتیس، جزیره گمشده افلاطون، در آن حیات انسانی توسط خدای دریا حفاظت می شود. ولی مشکل در اینجاست که به هر میزان این جامعه پیشرفت می کند، اخلاق انسانی در آن رو به زوال می‌گذارد، توسعه طلبی و برتری طلبی بر مساوات و انسان دوستی غلبه می کند، و در نهایت خداوند آن بهشت خیالی را به واسطه زلزله و سیل به قعر اقیانوس می‌فرستد. بیکن متأثر از این گونه آرای افلاطون در دو دیالوگ مشهور با نام‌های *تیمائیوس* و *کریتاس*[1] است، اما روح آرمانی شهر خیالی خود را با الزامات عصر مدرن یعنی روشی علمی تطبیق داده و آن را مبنای ارتباطات اجتماعی، تولید، و نظام اجتماعی قرار می‌دهد. افلاطون در دیالوگ *تیمائیوس* رابطه میان علم و معنا را از نگاه استاد خود یعنی سقراط توضیح داده است. علم می تواند ویژگی‌های جهان فیزیکی را آشکار سازد که قابل تغییر و نابود شدنی است. اما اشارات معنا به عالمی جاودانه‌ای است که تنها از طریق تأملات عمیق قابل ادراک می‌باشد. پس اینها دو عالم با دو ویژگی و طبیعت خاص خود هستند. آن یکی کالبد و دیگری به منزله روح درآن است، همانند داستان خلقت و ویژگی‌های آن که در کتاب آفرینش در عهد عتیق توصیف شده است. *کرتیاس* حکایت پادشاه جزیره افسانه‌ای آتلانتیس است که قصد تسخیر آتن را داشت، ولی به دلیل وجود نظمی عمیق در جامعه آتنی در تلاش خود برای تصرف این شهر شکست خورد. بیکن در ترسیم سیمای بهشت گمشده خود، از این دو دیالوگ بهره می گیرد. ولی آن بهشت را به گونه‌ای توضیح می‌دهد که از تنگناهای رویارویی افلاطون و نیز عصر جدید فراتر رفته و فضایی از زندگی را ترسیم می‌کند که با الزامات زندگی مدرن سازگار است. در این بهشت گمشده شهروندان با خرسندی و برکت در زندگی خویش سهیم گشته و خداوندی و انسانیت در هم می‌آمیزند تا آرمان نهایی بشریت را شکل بخشند.

توسعه علم و دانش در این جامعه آرمانی ابعادی روشنگری نسبت به آینده را نوید می‌دهند که در آن نیازهای همه مردم به گونه‌ای یکسان تامین شده و از همه مهمتر علم و دانش نوین هرنوع عدم تقارن میان رفتارهای انسانی، و نیز رابطه انسان با طبیعت را مرتفع می‌نمایند. به همین دلیل، علم و دانش به منزله داشتن ابزاری در اختیار قدرتمندان برای غلبه بر همنوعان خود نبوده و فقط وسیله‌ای برای تحقق آرمان‌های انسانی هستند. دانش برای تولید، ایجاد روابط انسانی، و رابطه هماهنگ با نظم طبیعی ایجاد شده و به اجرا گذاشته می‌شود. این فهم از دانش

---

[1] Plato. (360BC/2016). *Timaeus and Critias*. Benjamin Jowett (Trans.). CreatePace Independent Publishing

متاثر از همان اندیشه‌های عصر نوزایی فرهیختگی انسان (و یا رنسانس) بود که می‌کوشید فهم انسانی در باره نوع روابط اجتماعی و نحوه فرمانروایی بر جامعه را بر اساس مفهومی از ملت توضیح دهد که از نظام‌های سلسله مراتبی پیشین رها گشته، اما در دام سلسله‌مراتبی اجتماعی نوین و ناپیدای سرمایه‌داری گرفتار شده است. نوید رهایی‌بخشی انسان از محدودیت‌های حیات در آغاز عصر نو می‌توانست جامعه آرمانی را معرفی کند که در آن به موازات پیشرفت عقلانیت تکنیکی، اخلاق، فردیت اجتماعی، و همبستگی میان شهروندان نیز تامین شود. یعنی اینکه جامعه آرمانی بر معیارهای انسانی تعریف می‌شود تا بتواند راه‌حل‌های انسانی را برای برون رفت از معضلات در پیش روی جامعه قرار دهد. این معیار انسانی تنها ابزار سنجش جامعه مدرن، جهان‌بینی نوین، و اندیشه‌های مرتبط با آن است. بنابراین جامعه آرمانی از یک سو چالشی جدی نسبت به اشراف سالاری[۱] کهن قرون وسطایی، و از دیگر سو چالش‌گر اصلی در مقابل جرگه‌سالاری[۲] نوین می‌باشد.

با همه این توضیحات، ریشه‌های آرمان‌گرایی را باید در واژه آرمان و یا مدینه فاضله جستجو کرد که بر "ناکجا آباد"[۳] که واقعاً از دامنه اندیشه‌های آرمانی و خیالی انسان نمی‌تواند فراتر رود، دلالت دارد. درحقیقت، سوسیالیسم آرمانی مدافع حقوق و آزادی‌های اساسی به معنی امروزین کلمه، تلاشی بود برای هماهنگی با طبیعت، اخلاق، و فضایل شهروندی که همه آنها بعنوان آرمان‌های انسانی توسط عصر رنسانس نوید داده شده بودند، اما هرگز نتوانستند جامعه عمل به خود پوشند. مارکس این گونه اندیشه‌ها که در افکار سوسیالیست‌های آرمان‌گرای قرن ۱۹ نیز هویدا شده بود را در نقدهای خود به چالش کشید. در این نوع از سوسیالیسم چهره‌ای آرمانی از حیات انسانی ترسیم می‌شود که هر چند رایحه علم و دانشی نوین بر می‌انگیزد، و به حقوق برابر سیاسی و شرایط اجتماعی مردم نیز توجه می‌کند، ولی هرگز نمی‌تواند دیدگاه به لحاظ علمی قابل تبیین علمی و قابل تحقق ارائه نماید. به همین دلیل مارکس آنها را سوسیالیست‌های آرمان‌گرا نامید. در نوشتاری با عنوان *برای انتقاد بیرحمانه از همه چیز*[۴] در سال ۱۸۴۳ و سپس در *بیانیه کمونیسم*[۵] در سال ۱۸۴۸، می‌توان استدلالات مارکس را دنبال کرد.

پیش از این توماس مور مدینه فاضله‌ای به نام آرمان شهر[۶] را به عنوان جامعه‌ای که در آن تجربه و علم، که از ویژگی‌های فلسفه رمانتیک می‌باشد، به یکدیگر پیوند داده و سیمای انسانی تاریخی را در فضای آرمانی ترسیم کرده بود. آرمان شهر سر آغازی است برای انجام ضرورت اصلاحات در شرایط زندگی و برنامه‌هایی برای رو به تحلیل بردن جامعه طبقاتی که در آن اشراف

---

[1] Aristocracy

[۲] Oligarchy حکومت توسط عده کمک که به اصطلاح با هم گاوبندی کرده‌اند. یعنی چیزی شبیه به نظام حکومت داری در ایران امروز

[3] Utopia comes from Greek :οὐ“) not (”and τόπος“) place (”which translates as “no-place ”and literally means any non-existent society, when 'described in considerable detail.'

[4] Marx, K. (1843). *For a Ruthless Criticism of Everything Existing*

[5] Marx, K. (1848). *The Communist Manifesto*

[6] More, S.T. (1516/2017). *Utopia.* Enhanced Publishing Media.

خون رعایا را می‌مکند; مانند زنبوران نر که دسترنج دیگران را از آن خود می‌سازند. اینان با ماجراجویی‌های نظامی سعی می‌کنند جایگاه انحصاری خود را در هرم‌های قدرت حفظ کنند. این امر در نهایت پایه‌های اجتماعی یک زندگی سالم را رو به تحلیل می‌برد. در کتاب آرمان شهر جزیره‌ای تخیلی تصور می‌شود که مانند بهشت موعود است. دریانوردی در مسیر خویش به این جزیره می‌رسد و پس از پنج سال سکونت در آنجا به اروپا باز می‌گردد تا به اروپائیان بیاموزد که تاسیس جامعه سالم فقط بر اساس ادراک و تحلیل علل وقوع مشکلات بستگی دارد. پس باید در ابتدا علل را شناخت تا بتوان اصلاحات اجتماعی را مطابق با مقتضیات آنها تعریف نمود. در مسیر بازسازی جامعه نیز باید از خردمندی بهره گرفته و نظام اجتماعی را تأسیس کرد که به لحاظ عقلایی قابل درک و فهم باشد. شکل حکومت در آرمان شهر دموکراسی پارلمانی است و مقامات مسئول به طور غیرمستقیم از حوزه‌های انتخاباتی برگزیده می‌شوند. در واقع از طریق نوعی قرارداد اجتماعی جامعه سامان می‌یابد و رهبری عالی آن نیز توسط همان نمایندگان منتخب مردم تعیین می‌شود. در این آرمان شهر آزادی‌های مذهبی به طور کامل برقرار است، هیچکس به دلیل اعتقاد خاصی از حقوق مدنی خود محروم نمی‌شود، مردم جنگ طلب نیستند، و همه امور در آن جامعه آرمانی بر مبنای این گونه حقوق انسانی و برابری میان شهروندان تعریف شده است. دامنه برابری تا آن جا امتداد می‌یابد که همه یک نوع لباس می‌پوشند، به طور اشتراکی غذا می‌خورند، و خانه‌هایی مشابه یکدیگر دارند. بنابراین توماس مور را باید به عنوان نقطه اتصال سوسیالیسم آرمان‌گرا اندیشه‌های باستان افلاطون با سوسیالیسم آرمان‌گرای عصر مدرن در نظر گرفت. این رابطه میان نظریه‌های سوسیالیستی جامعه آرمانی مبتنی بر برابری در عصر پیش‌مدرن با مفهوم حق برابری، برابری، و عدالت اجتماعی در عصر مدرن، می‌تواند روشن‌تر توضیح دهنده آرای این گروه از متفکران سوسیالیست آرمان‌گرا در قرن ۱۹ باشد.

متفکران دیگری نیز تا قبل از قرن نوزدهم نگرش سوسیالیستی به حقوق و آزادی‌ها را با نگاه آرمانی خود به رشته تحریر درآورند. به عنوان مثال کامپانلا در *شهر آفتاب*،[۱] هارینگتون در *اقیانوس*،[۲] توماس پین در *عقل سلیم*،[۳] دوتوکویل در *دمکراسی در امریکا*،[۴] دیوید ترو در *زندگی در جنگل*،[۵] و چند نفر دیگر. اما از همه مهمتر هنری سنت سایمون[۶] می‌تواند نمای روشنتری را در رابطه با ظهور سوسیالیسم و آرمان‌گرایانه قرن نوزدهم ترسیم نماید.

---

[1] Campanella, T. (1602/2010). *The City of the Sun.* Merchant Books.
[2] Harrington. (1656/1992). *The Commonwealth of Oceana.* Cambridge University Press.
[3] Paine, T. (1775-77/1994). *Common Sense.* The Project Gutenberg eBook of Common Sense.
[4] de Tocqueville. (1835/1862). *Democracy in America.* London: Longman and Roberts.
[5] Thoreau, H. (1854). *Wald*en. New York : Dover Publishing Inc.
[6] Henri de Saint-Simon (1760-1825).

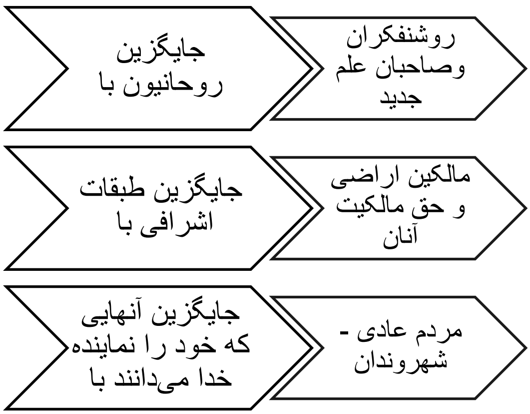
سنت سایمون را بیشتر باید در توضیحی سوسیالیستی که از آیین مسیحیت ارائه می‌داد شناخت چراکه وی خود را در نقش مصلحی می‌دید که وظیفه داشت برای تحقق ایمان واقعی مسیحیت یعنی برابری انسان‌ها در مقابل خونریزی‌های انقلاب کبیر فرانسه و نظامی‌گری‌های ناپلئون تلاش کند. در راستای همین باورها، در کتابی کوچک تحت عنوان *مسیحیت نوین*[1] توضیح می‌دهد که مذهب باید جامعه را به سوی هدایت کند که طی آن سریع ترین تحولات برای تغییر شرایط زندگی فقرا فراهم شود. همه آنهایی که خود را در مقامات کلیسایی می‌بینند، باید همه تلاش خود را به کار گیرند تا بهزیستی فقرا ارتقا یابد. (۳۸) ولی نگرش مذهبی که رویکردی اخلاقی را دنبال می‌کند از تحولات عصر روشنگری و عقل‌گرایی جدا نیست. با همین نگرش به اصالت ایمان مسیحی، سایمون شرایط کلیسای زمان خود را در مادی گری و به انحراف کشیدن پیام عیسی متهم کرده و می‌گوید در حالیکه آنان قدرت فوق‌العاده‌ای به دست آورده‌اند اما دستگاه مذهب را از اخلاق و معنویت تهی ساخته‌اند. دیانت انسان‌محور او که متاثر از پیشرفت‌های عقلایی وقت است می‌کوشید تا با الهام از آرمان‌ها و پیام‌های عیسی مسیح بشریت را به سوی تکامل ایمان برای تبدیل شدن به مذهبی عقلایی و مذهبی سوق داده و سیمایی از جامعه را ترسیم کند که مدلی برای حکمرانی باشد. پس هر نوع قطعیت در صحنه عمل و نیز اندیشه‌ها باید تحت تاثیر شیوه‌های علمی بوده و در نظم اجتماعی تجلی یابد. این در حالی است که پاپ و کاردینال‌ها از قوایی که در اختیار دارند به شکل بسیار بدی استفاده می‌کنند. آنان نقش اجتماعی دین را فراموش می‌کنند. به همین دلیل سایمون آباء کلیسای زمان خود را به بدعت گذاری در دین و انحراف از آن متهم می‌کند. (۱۲) همانند جان لاک یادآور می‌شود که دین حقیقی آن است که فروتنی و حلم، مهربانی و ملاطفت، و وفاداری نسبت به شرایط زندگی مردم را سرلوحه کار خود قرار دهد.(۱۴) در پناه این گونه اندیشه‌هاست که سایمون دیدگاه‌هایی را معرفی می‌کرد که با توجه به روش‌های صحیح و عادلانه، منبع الهامی برای اندیشه‌های سوسیالیسم مسیحی فراهم آورد. به عبارت بهتر سایمون آیینی را معرفی می‌کرد که هرچند مذهبی بود ولی مرزهای آن با اندیشه‌های سیاسی، نظم اجتماعی، علم و شیوه‌های آن، و بهبودی شرایط زندگی فقرا همراه بود.

پیر لورو[2] از متفکران سوسیالیست قرن هیجدهم، با تاثیر پذیری از افکار سایمون، این واژه را در مقابل مفهوم فردگرایی معرفی کرد و آن را نوعی رویه مذهبی بودن می‌دانست که به واسطه آرای مصلحانه‌ای که در نظر می‌گیرد، به مذهبی دموکراتیک تبدیل شده است. تاثیر سایمون تا به جایی بود که هواداران سوسیال مسیحی در مقابل اشکال نهادینه شده مذهب مسیحی موضع گیری‌های قاطعانه‌ای داشتند. در واقع آنها خود را کاتولیک می‌دانستند ولی آیین کاتولیک را در ساختار کلیسا و قدرت آن و فربهی ثروت آن جستجو نمی‌کردند. بلکه خواهان مسیحیت واقعی و حقیقی بودند که از طریق آمیختگی ایمان، علم، و فلسفه می‌توانست پادشاهی خداوند را بر روی کره زمین مستقر سازد. همین اندیشه‌هاست که تاثیر عمیقی بر سوسیالیست‌های آرمان‌گرایی قرن نوزدهم در موضع گیری آنها علیه سرمایه‌داری بی‌رحمانه و سکوت کلیسا در مقابل آن وا داشت.

---

[1] Saint-Simon, H. (1825) *Nouveau Christianisme*. Aubry.
[2] Leroux, P. (1850). *De l'individualisme et du socialisme*

بخش‌هایی دیگر از این گونه اندیشه‌های آرمان‌گرایانه سوسیال مسیحی را می‌توان در ستایش سایمون از عقلانیت و اخلاق برآمده از آن در عصر روشنگری ملاحظه کرد. در *نامه‌هایی از سوی یک شهروند ژنو خطاب به مردم هم زمان خود*،[1] با یادآوری نقش هنرمندان، صاحب نظران علم جدید، و همه آنهایی که عقاید رهایی‌بخش را تغییر می‌دهند، استدلال می‌کرد که روشنفکران باید نقش نخبگان اجتماعی را ایفا کنند. بنابراین طبقه روحانیت باید با نخبگان روشنفکر جایگزین شوند چرا که اینان می‌توانند معنویت واقعی انسان گرایانه را به مردم معرفی نمایند.



سایمون می‌کوشید تا نظام کهنه و مسلط بر اشرافیت زمین دار و جرگه سالاری حاکم را به چالش کشیده و متخصصان و صاحب نظران مجهز به عقلانیت و علم را جانشین آنان سازد تا بتوانند نظم اجتماعی نوینی را بنیان کنند که مردم عادی بازیگران اصلی آن باشند. این گونه متخصصان می‌تواند امور جامعه را به گونه‌ای تنظیم نمایند که منافع و مزایای آن همه افراد و آحاد جامعه را در بر می‌گیرد و نه گروه قلیلی که خود را برتر و نخبه‌گان می‌دانند. دولت نیز باید ترکیبی از این متخصصان که جامعه را با روش‌های علمی اداره می‌کنند، باشد. در واقع بدنه اصلی اداری جامعه از سوی متخصصان صاحب‌نظر می‌بایست تعیین شده و شکل گیرد.

این نکته را می‌توان از آرای او دریافت که هدف جامعه نوین ضرورتا دموکراسی بازار آزاد به معنی امروز این کلمه نیست. بلکه نوعی سوسیالیسم اجتماعی است که می تواند معنی دموکراسی را برای مردم افاده نماید. به همین دلیل سایمون نسبت به دموکراسی لیبرال سوءظن داشته و نگرانی آن را داشت که این نوع سیستم حکومتی به فردگرایی افراطی و منفعت طلبانه تبدیل شود. در نشریه‌ای که با عنوان *سازمان دهنده*[2] انتشار می‌داد، هر چه بیشتر مخالفت خود نسبت به

[1] *Letters from an Inhabitant of Geneva to His Contemporaries*. (1803).
[2] *L'Organisateur* (1819-20)

ساختار کلیسا را آشکار ساخته و ارکان جامعه آرمانی خود را توضیح می‌داد. روحانیون، مالکان ثروتمند، و جرگه سالاری حاکم، همه بیهوده و عبث هستند. اینان باید توسط نه فقط دانشمندان صاحبان علم نوین، بلکه حتی هنرمندان، موسیقی دان ها، و کارگران ماهر جایگزین شوند. ولی سایمون در بیان این‌گونه اندیشه‌ها از ابعاد نظری فراتر رفته و هدف از حکومت داری توسط گروه‌های جدید را نظم بخشیدن به جامعه و تولید می‌دانست. این اندیشه دولت علم‌گرا با هدف خدمت به خیرعمومی، نام سایمون را در ردیف سوسیالیست‌ها قرار می‌دهد، هرچند که او هرگز خود را سوسیالیست نمی‌دانست. بعد از مرگ او کسانی که خود را پیروان مکتب سایمون می‌دانستند، آرا و باورهای او را در قالب اندیشه‌های سوسیالیستی دنبال کرده و در مواردی خواهان الغاء مالکیت، پیشبرد، و استقرار حقوق زنان برای مشارکت در امور جامعه، و لغو قوانین مرتبط با ارث و میراث ثروتمندان شدند.

نابرابری و آرمان‌گرایی

رابرت اوون[1] مشهورترین سوسیالیست آرمان‌گرای قرن نوزدهم، مدافع پرشور حقوق کارگران در مقابل شرایط سخت کاری و زندگی طاقت فرسای آنان، کارآفرینی موفق، و صنعتگری روشنفکر با اندیشه‌های عمیق اجتماعی و عدالت جویانه بود. علاوه بر تکیه بر عقل گرایی برای هدایت امور جامعه، اوون شخصیتی طبیعت گرا داشته و متأثر از اندیشه‌های فلسفی رمانتیک بود. به نظر او اصلاح جامعه در جهت استقرار عدالت اجتماعی زمانی اتفاق می‌افتد که با حمایت از نیروی انسانی و به حداکثر رساندن آن بتوان کل جامعه را در مسیری هماهنگ با نیازهای انسانی هدایت کرد. این گونه اندیشه‌ها را می‌توان در جمله آغازین رسال‌های که در سال ۱۸۱۳ با عنوان *دیدگاه‌های نو به جامعه*[2] که در سال ۱۸۱۸ با عنوان *دیدگاهی جدیدی از جامعه: یا مقاله‌هایی در باره شکل‌گیری مقدماتی شخصیت انسانی برای تهیه برنامه‌ای برای بهبود تدریجی شرایط زندگی بشر*[3] باز نشر شد، یافت. اوون در این رساله استدلال می‌کند که دو نوع شخصیت عمومی اعم از بهترین و بدترین، و یا نادان ترین و روشنگر ترین را می‌توان از طریق ابزارهای مناسب در مسیر صحیح هدایت کرد. در واقع اندیشه‌های او متاثر از روسو بود که نوعی عدم توازن را در پیشرفت‌های علمی و اخلاق جستجو می‌کرد. در حالیکه اولی، یعنی علم، پیشرفت شگرفی را تجربه کرده است، دومی، یعنی اخلاق، به دلیل عدم وجود آموزش‌های لازم و برنامه‌های متناسب با عدالت اجتماعی نتوانسته است به جایگاه واقعی خود دست یابد. به همین دلیل باید با تکیه بر کار خوب اصلاح امور اجتماعی و بهزیستی کل جامعه را در دستور کار واحدهای تولیدی و صنعتی قرار داده، و هم زمان سیاست‌گذاری‌های متناسب با آن را طراحی و تنظیم کرد. علاوه براین، شرایط

---

[1] Robert Owen (۱۸۵۸-۱۷۷۱).

[2] Owen, R. (1813). *A New View of Society.* The Open University.

[3] Owen, R. (1816). *A New View of Society: Or, Essays on the Formation of Human Character Preparatory to the Development of a Plan for Gradually Ameliorating the Condition of Mankind.*

جامعه به مرحله‌ای رسیده است که نیاز دارد اصل هدایت شخصیتی انسان را در مسیر صحیح قرار داده و آنرا از محدودیت‌های نظری زندگی خوب به مرحله عمل و اجرایی زندگی خوب هدایت کرد. (۶-۴) این گونه اندیشه‌های آرمان خواهانه، اوون را از یک کارخانه‌دار و کارآفرینی موفق به یک مصلح اجتماعی سوسیالیست گرا تبدیل ساخت. به نظر او جامعه وقتی می‌تواند روی صلاح ببیند که به محیط کاری، زندگی، و آموزش کارگران توجه کافی داشته، آنها را آموزش داده، و در مسیر بهبود شرایطی از زندگی هدایت نماید تا بتوانند شهروندان خوبی باشند. این آرمان باید از طریق عطف توجه به سعادت و بهزیستی کل جامعه تامین شود. انسان‌ها و شخصیت اجتماعی آنان نمی‌تواند بدون قرارگرفتن در شرایط اجتماعی تعریف شود. (۶)

برای اینکه جامعه‌ای منظم شکل گیرد، باید مردم را از نقطه نظر نیازهای طبیعی آنان مورد حمایت قرار داد چرا که رابطه شکل‌گیری شخصیت و رفتار انسانی نمی‌تواند از ریشه‌های حیات اجتماعی او جدا شود. با تکیه بر قوانین علت و معلولی می‌توان به خوبی دریافت که اگر جامعه‌ای از سختی و پریشانی رنج می‌برد، به جای یافتن راه حل‌های روبنایی و سطحی برای آن، باید به ریشه‌ها پرداخت و این ریشه‌ها را از طریق اصلاحات در شرایط زندگی، مشارکت دادن کارگران در مزایای حاصل از تولید انبوه، و آموزش آنان و کودکانشان، در مسیر شکوفایی جامعه و اعضای آن قرارداد. اندک دقتی در اندیشه‌های اوون نشان می‌دهد که هرچند وی می‌کوشید آرمان سوسیالیستی را به عنوان راه حلی برای پاسخگویی به معضلات پیچیده به جامعه خویش معرفی کند، در عین حال بر اندیشه‌های اصالت سودجویی نیز دقت نظر داشته است. منظور این است که برخلاف اندیشه‌های اقتصادی لیبرال سرمایه‌داری، که خوشبختی افراد آحاد جامعه را از طریق افزایش تولید جستجو می‌کرد، اوون معتقد بود که از طریق همکاری‌های هماهنگ شده و برنامه‌ریزی عقلایی می‌توان بیشترین درجه خوشبختی را برای اکثریت جامعه فراهم آورد. بدون چنین سیستمی هماهنگ و موزون، به حاشیه رانده شدگان و محرومان نمی‌توانند مرحمی واقعی بر زخم‌های خویش یافته و در شکوفایی جامعه نیز مشارکت داشته باشند. روح جمعی نمی‌تواند این گونه رویه‌های منفعت طلبانه را تحمل کند. بنابراین تنها خردمندی است که می تواند طبقات برتر را به این نگرش برساند که خوشبختی و سعادت جامعه منوط به سعادت و تغییر شرایط آسیب دیدگان و به حاشیه رانده شدگان باشد. (۸)

در مقدمه‌ای که در خصوص زندگی خویش به رشته تحریر درآورده است، اوون تاکید می‌کند که ریشه مشکلات اجتماعی را نباید در انسان‌ها و رفتارهای آنها جستجو کرد. بلکه باید سیستم شیطانی و غافل از درد و نادرستی را مورد توجه قرار داد که مردم را به سوی خطا و نادرستی‌ها می‌کشاند. (اوون، ۲۰۱۸: ۳۳) در مرکز نیازهای طبیعی انسان‌ها زندگی، آزادی، و خوشبختی قرار دارد. این نیازها را باید مورد توجه قرار داد. با عطف توجه عمیق تر به ریشه‌یابی مشکلات اجتماعی، به ویژه نابرابری و فقر گسترده‌ای که مانع از فهم و تحقق حقوق و آزادی‌های اساسی شهروندان می‌شد، اوون باز هم بر سلامتی روح و روان و نیز شرایط بیولوژیک مردم توجه می‌کند. مردم باید آموزش‌های لازم را داشته باشند ولی جامعه صنعتی با تکیه بر تولید انبوه صرف، و جامعه سرمایه‌داری با بی اعتنایی به شرایط زندگی کارگران و ثروت اندوزی غیرعادلانه، اهمیت

آموزش و نادیده می‌انگارد. گو اینکه آموزش مردم نافی منافع عظیم سرمایه‌داری است. لذا باید به محیط اجتماعی، سیستم نامناسب آن، و عدم آگاهی به عنوان ریشه‌های مشکلات اجتماعی توجه عمیقی داشت. برای شکل بخشیدن به شخصیت اجتماعی مردم، آموزش غیر قابل اجتناب است. جهالت و نادانی مانع از پرورش و شکوفایی شخصیت مردم می‌شود و آنها را به مهره‌ای محروم از هر نوع آزادی در جوامع سرمایه‌داری افسار گسیخته تبدیل می‌کند. این در حالی است که برای پی بردن به علل شرایط زندگی فلاکت بار تنها راه حل این است که اندیشه‌ها و نگرش‌های مردم در جهت راه حل‌های اصولی برای معضلات اجتماعی هدایت شود. دولت‌ها باید به اهمیت این فضای روشنگرانه از طریق آموزش توجه داشته باشند. (۲۰۱۸: ۱۵۰-۱۴۹) این گونه آموزش عمومی باید به ویژه طبقات فقیر جامعه را در بر گیرد. از طریق آموزش می‌توان دیدگاه‌ها، عادات، و رفتار جوانان را ارتقا بخشیده و آنان را به مشارکتی در بهزیستی و سعادت همه جامعه برانگیزد. این اهداف آموزشی که معطوف به عدالت اجتماعی و خیرعمومی هستند، دست یافتنی می‌باشند و می‌توانند مردم و بویژه جوانان را هدایت کنند تا دریابند چگونه می‌توانند حیاتی عقلایی برای خود تعریف کنند. (۱۵۲)

از آنجایی که مردم به دلیل ناآگاهی‌های اجتماعی، به حاشیه رانده شدن، و محرومیت توان کنترل بر شرایط اجتماعی و حیاتی خویش را ندارند، نمی‌توان آنان را برای آنچه که انجام می‌دهند، یعنی عمل خوب و یا رفتار نادرست، ستایش و یا ملامت کرد. (۷۱) برای بازگرداندن مسئولیت‌پذیری، جلوگیری از فروپاشی اجتماعی، و تحقق عدالت اجتماعی باید به‌گونه‌ای هماهنگ هم کارگران را در فرآیند تولید شریک نمود و هم باید فرزندان آنان را در سیستم آموزشی سالمی قرارداد تا علاوه بر رشد و نمو علمی به درجات بالایی از آگاهی‌های اجتماعی دست یافته و به فضایل اخلاقی نیز آراسته شوند.

برای تحقق این آرمانها، اوون کارخانه تولید پنبه لانارک[1] را محل آزمایش و تحقق آرمان‌های انسان گرایانه و سوسیالیستی خود قرارداد. کارخانه لانارک نوین همان سوسیالیسم آرمانی بود که در آن انسانی ترین شرایط برای کارگران فقیر و خانواده‌هایشان و جوانان فراهم تاسیس شده بود. اهتمام به آموزش جوانان بی‌بضاعت، اولویت اول برنامه سوسیالیستی آرمانی بود. اولین مدرسه ابتدایی در تاریخ انگلستان توسط اوون تاسیس شد. همراه با این گونه اقدامات، اوون موسسه شکل‌گیری شخصیت[2] برای آموزش بزرگسالان را نیز به وجود آورد تا بتوانند با آموزش‌های خلاق و به دور از دخالت مذهب، فضایل طبیعی و استعدادهای ذاتی انسانی خود را به رشد و شکوفایی برساند. این موسسه‌های آموزشی که در نوع خود بی نظیر و بدیع بودند اهدافی را دنبال می‌کردند که قبلاً روسو اهمیت آنها یادآور شده بود; یعنی پرورش و اعتلای روح و رفتار انسان‌ها که به دلیل سلطه عقلانیت ابزاری روشنگری نتوانسته بود به موازات پیشرفت علم و تکنولوژی توسعه یابد. این موسسات آموزشی برای کارگران کارخانه می‌توانستند از طریق

---

1 Lanark Mills
2 The Institute for the Formation of Character (1816).

آموزش‌های خلاق و نوآوری‌هایی که با خود به همراه داشتند، رفتار مردم را در جهت مناسب اجتماعی هدایت کرده و روحیه نوع دوستی را برای منافع عمومی را در وجود کارگران برانگیزد. (۵۳)

هماهنگی میان اقدامات معطوف به آموزش برای رشد شخصیت و مسئولیت پذیری از یک‌سو، و شریک کردن کارگران در سود تولید از دیگر سو کانون مرکزی اندیشه‌های سوسیالیستی آرمانی اوون بود. ایجاد خانه‌های مسکونی مناسب برای مردم بی‌بضاعت با اجاره‌ای نازل، تاسیس فروشگاه‌هایی که مایحتاج کارگران را با پایین ترین نرخ سود اختیار آنان قرار می‌داد، و در نهایت نظارت بر مصرف الکل توسط کارگران، آرام‌آرام توانست اولین جامعه سوسیالیستی آرمان‌گرایانه را به معرض نمایش بگذارد. علاوه بر این همه برنامه‌های آموزشی با ممنوعیت تنبیه فیزیکی و شخصیتی کودکان و نوجوانان، کنار گذاشتن شیوه‌های سنتی آموزش، و تاکید بر توسعه و تعالی روح و شخصیت دانش آموزان، پرورش فضائل اخلاقی و اجتماعی آنان، و آموزش موسیقی و رقص به عنوان متغیرهای مهم در شکل‌گیری شخصیت همراه شد. "من آنگونه که پیش بینی کرده بودم، رقص، موسیقی، و انضباطی که بر اساس اصول مهربانی و خیرخواهی انجام می‌شدند، در میان بهترین و موثرترین شیوه‌های شکل بخشیدن به شخصیت خوب سعادتمند جوانان هستند." (۱۸۷۵: ۱۴۱) این شرایط مفهوم نوینی از زندگی و احساس مفید بودن را برای اولین بار در میان کارگران فقیر و بی بضاعت به وجود آورد. رقص و موسیقی و انضباط مبتنی بر مهرورزی همواره می‌توانند سیستم عقلایی لازم را برای شکل‌گیری شخصیت مردم فراهم آورند. (۱۴۲) سوسیالیسم آرمانی مبتنی براین گونه اقدامات، و توجه به رشد فضایل اجتماعی و اخلاقی نه تنها با سلامتی روح و جسم همراه است، پذیرش قانون اجتماعی و انسانی را به زیباترین شکل خود بر می‌انگیزد، و درعین حال آرامش روح و روان به وجود آورده، و آنها را به بهترین شکل ممکن پرورش می‌دهد. کودکان و جوانانی که از یک سو نیازهای طبیعی مربوط به زندگی آنان به واسطه پشتیبانی از والدین آنها تامین می‌شود، و از دیگر سو با سیستم آموزشی و رفتار اجتماعی عاری از هرنوع ترس و اعتماد به نفس تربیت می‌شوند، می‌توانند رفتار اجتماعی محترمانه و شخصیت اجتماعی مسئولانه‌ای را در خود پرورش دهند. (۱۴۸) تاسیس کلاس‌هایی با تجهیزات کامل آن زمان، آموزگاران متعهد و فعال، و شیوه‌های آموزشی خلاقانه و مطابق با نیازهای روحی و روانی دانش آموزان (خردسال و بزرگسال)، چیزی جز همان مدینه‌ی فاضله آرمانی نمی‌توانست باشد.

برقراری اقدامات حمایتی اجتماعی برای تخفیف آلام مستمندان، ضابطه فقط ۴۸ ساعت کار در هفته، ۸ ساعت خلاقیت، و ۸ ساعت استراحت، و افزایش دستمزدها، همه مبتنی بر اصول سوسیالیسم آرمان‌گرایانه‌ای بودند که توسط اوون و با اراده و انتخاب خاص او و بدون هرگونه اجبار و اکراه شکل گرفتند. اوون برنامه بیمه‌های بیکاری را نیز که از اصول مترقی دنیای امروز است به وجود آورد. به دنبال تحریم آمریکا در جریان جنگ ۱۸۱۲ و تعطیلی کارخانه‌ها، کارگران همچنان به مدت چهار ماه تعطیلی دستمزدهای خود را دریافت می‌داشتند. این گونه اقدامات نه تنها بر محبوبیت این اصلاح‌گر اجتماعی می‌افزود، از همه مهمتر ویژگی‌های آرمان انسان سازی روابط اجتماعی، بهبود شرایط اقتصادی، رشد و شکوفایی فضایل اخلاقی، و احیای حقوق بنیادین کارگران و خانواده‌های آنان را نیز به همراه داشت. نگاه نوین به مذهب با تکیه بر آزادی و

انتخاب عقلانی و آگاهانه و معطوف به سعادت انسانی، نقد سختگیرانه کلیسای انگلیس که می‌کوشید تعصب و یک سویه نگری را در میان مردمان ترویج کند، آرمان‌گرایی سوسیالیستی را تکمیل می‌کرد. توجه به پیام اصلی ایمان دینی، یعنی مهرورزی، دوست داشتن یکدیگر، و خیرخواهی و نه شکل‌گیری گروه و دسته و حزب برای منافع شخصی و گروهی، و تعهد به خیر عمومی و منافع جمع مهمترین ویژگی‌های این گونه آرمان‌گرایی را توضیح می‌داد. (۱۰۵)

علیرغم همه این ویژگی‌ها و نتایج مثبت، سوسیالیسم آرمان‌گرایانه اوون نتوانست طرح‌های امیدوارکننده خود را با موفقیت بیشتر دنبال کند. تحقق این اهداف سوسیالیستی انسان گرایانه در متن و بطن سیستم سیاسی به شدت طبقاتی قرن ۱۹ انگلستان که می‌توانست مانعی بر سر راه منافع سرمایه‌داری وقت باشد، و همچنین بی‌توجهی به ضرورت اصلاحات سیاسی و قانون گذاری که مهمترین موانع رشد و شکوفایی انسان و تحقق عدالت اجتماعی بودند، کاری اگر نه غیرممکن بلکه بسیار دشوار بود. ایجاد اصلاحات سوسیالیستی داوطلبانه و انسان گرایانه در یک سیستم غیر سوسیالیستی که از آرمان‌های انسانی فاصله‌های زیادی می‌داشت، عملاً رویاهای اوون را به شکست و خاموشی کشاند. اوون این آرمان را دنبال می‌کرد که هرگاه مردم بتوانند آزادی‌های اساسی خویش را از قیود اقتصادی که به آنها تحمیل شده بود به دست آورند، آزادی‌های سیاسی نیز غیرممکن نخواهد بود. علاوه براین، پرورش و شکوفایی فضایل متعالی، انسان‌دوستی، نوع پروری، و احترام به ارزش‌های اجتماعی از طریق آموزش‌های خلاقانه نیز مردم را در شرایطی از قابلیت قرار می‌دهد تا به نابرابری‌ها و زندگی پر مشقت و تهیدستی تحمیلی توسط سیستم سرمایه‌داری لجام گسیخته خاتمه دهند. ولی این آرمان‌گرایی بنا بر دلایل متعددی مانند سوء استفاده برخی از کارگران، تنبلی و بیهودگی، رقابت‌ها و توطئه‌های رقبای سرمایه‌دار، و سیستم سیاسی و ساختارهای اجتماعی-سیاسی بی‌بهره از آرمان‌های انسانی، و نیز دیدگاه‌های نوینی مذهبی که شکافی بزرگی میان این نهضت سوسیالیستی و ساختارهای مذهبی نهادین شده ایجاد کرده بود، این نهضت آرمان‌گرایانه را با شکست مواجه ساخت.

در این شرایط ناکامی در ایجاد اصلاحات اساسی در شرایط زندگی کارگران و افراد بی بضاعت، اوون ناامید و افسرده به آمریکا مهاجرت کرد تا نظریه‌های خیرخواهانه مبتنی بر سرمایه‌داری داوطلبانه را در سرزمین فرصت‌ها دنبال کند. در حالی که تلاش‌هایی نظیر سخنرانی در اجلاس قدرت‌های بزرگ درباره ضرورت توجه به شرایط طبقات کارگری، و اقدامی بین‌المللی برای آموزش و اعتلای شخصیت کارگران انجام داد، اما روح انسانی او با یأس و نا امیدی همراه شده بود. با این حال، هنوز فکر می‌کرد طرح هماهنگی جدید[1] در آمریکا می‌تواند رویاها و آرمان‌های انسانی او را به حقیقت قرین سازد. در یک سخنرانی در واشنگتن با حضور رئیس جمهوری آمریکا، کوئینسی آدامز،[2] و تعدادی از سناتورها، طرح سوسیالیستی آرمان‌گرایی خویش را که هموار کننده زندگی صلح‌آمیز بود، ارائه داد. جهان آرمانی نوین، خوشبختی و سعادت، روشنگری، و رفاه از طریق علم، آموزش، و زندگی جمعی، می‌بایست الگویی از اصلاحات اجتماعی برای خیرخواهی، برابری، و

---

[1] New Harmony

[2] *John Quincy Adams* (1735 – 1826)

رهایی حقیقی انسان از همه موانع رشد و شکوفایی باشد. در پی تحقق این اندیشه‌ها، او جامعه آرمانی خود را در ایالت ایندیانای آمریکا تاسیس کرد. آرمان‌خواهی عدالت جویانه این نیک، کار و نیک خواه اجتماعی که با به چالش کشیدن مالکیت خصوصی، سیستم‌های مذهبی غیر عقلایی، و ازدواج اجباری همراه شده بود، را با شکست مواجه ساخت. اختلاف نظرها در خصوص مدیریت این گونه جوامع آرمانی، موانع مذهبی، ناخرسندی بخش عمده سرمایه‌داری، و سوء استفاده کارگران، نتوانست اهداف آرمان‌گرایانه سوسیالیستی اوون برای رهایی حقیقی انسان‌ها و تحقق عدالت اجتماعی یاری بخشد.

با همه این موفقیت‌ها و ناکامی‌های، این صنعتگر و کارآفرین موفق و ثروتمند هرگز از تلاش دست بر نداشت. اندیشه‌های روشنگرانه او برای رهایی‌بخشی اقتصادی، اجتماعی، و نیز روحی و معنوی از طریق اصلاحات و آموزش‌های خلاقانه ادامه یافت. آخرین جملات او خطاب به کشیشی که بر بالین او در بستر مرگ در سال ۱۸۵۸ در دالس حاضر شده بود، بهتر می‌تواند ویژگی‌های آرمانی او را بیان نماید! "زندگی من بی فایده نبود من حقایق مهمی را به جهانیان نشان دادم. ولی به دلیل عدم توانایی مردم و مسئولان در درک اهمیت آنها، نادیده گرفته شدند. من از زمانه ام جلوتر بودم."[۱]

چارلز فوورير[۲] همان عقاید سوسیالیستی آرمان‌گرایانه را با روشی متفاوت به مرحله اجرا گذاشت. این عقیده‌ها نمی‌توانند بدون توضیح کوتاهی از شرایط زندگی مردم فقیر نگهداشته شده توسط سیستم سرمایه‌داری انحصاری در قرون ۱۸ و ۱۹ قابل درک باشد. همانگونه که قبلاً به اجمال تشریح شد، تحولات صنعتی که نوید پیشرفت و ارتقاء رفاه و بهزیستی را می‌داد، نتوانست در تحقق پیام‌های خود جامه عمل بپوشد چراکه این تحولات بر پایه نظام‌های سرمایه‌داری سود-محور قرار گرفته بود. پیامدهای نظام نوین سرمایه‌داری صنعتی نمی‌توانست چیزی بیش از نابرابری عمیق و گسترده و فقر روز افزون باشد. در واقع عقلانیت روشنگری که با پس راندن جزم گرایی مذهبی و سلطه بر اندیشه‌ها و نیز سیاست‌های اجتماعی سلسله مراتبی قرون وسطایی وقت، توانسته بود مرزهای اراده آزاد انسان را تا افق‌های اقتصاد بازار آزاد تحقق بخشد، عملاً جامعه و تعاملات آن را به ماشین بی روحی تقلیل داده بود که فواید آن توسط اقلیت ثروتمندان مسلط بر سیستم اقتصادی قبضه و تصرف می‌شد. عقلانیت روشنگری در آغاز با عقب راندن مذهب، نوید رهایی‌بخشی را سر داد. ولی خود گرفتار محدودیت‌ها نوعی از روش زندگی شد که در آن منابع تولید، روابط تولید، و جمع آوری سرمایه در انحصار کامل سرمایه‌داری صنعتی قرار داشت. به این دلیل واکنش‌های سوسیالیستی این چرخش از رهایی‌بخشی به سوی انحصار از سوی سرمایه‌داری صنعتی را به چالش کشیدند.

---

۱ نگاه کنید به موزه اوون در شهر جدید (نیو تاون)

2 Charles Fourier (1772-1837)

افزون براین، قرن نوزدهم هنگامه ظهور مکاتب رمانتیک فلسفی بود که با اساس فردگرایانه بریده شده از متن اجتماعی که مورد علاقه فلاسفه لیبرال و نظریه‌های اصالت سود بود، تعارض داشتند. به نظر اینان سرمایه‌داری صنعتی و فلسفه زیربنایی آن یعنی لیبرالیسم و فردگرایی، روح اجتماعی، ارزش اصالت اجتماعی، احساسات و عواطف انسانی، و رابطه آن با طبیعت را نادیده انگاشته بود. برآمدهای این سیستم چیزی به جز فردگرایی حریص و میل به خودخواهی و فزون طلبی نمی‌توانست باشد. این در حالی است که جهان به عنوان یک هستی سازمانی (اندام دار) سرشار از ارزش‌های انسانی است. لذا نمی‌توان آن را به عنوان موضوعی مستقل از فهم انسانی و عقلانیت بریده از متن اجتماعی، و انسان گرایی انتزاعی در نظر گرفت. موضوعات فاقد روح اقتصادی محاسبه گر و سود-مدار با تنزل دادن مفاهیم حیاتی معنی‌دار انسانی به حساب و کتاب عقل گرایی ابزاری، خلاقیت، معرفت شهودی، تجربیات زیبایی‌شناسانه، و هنر را به اضمحلال برده بودند. حال وقت آن رسیده بود که نگرش تقلیل گرایانه عقلانیت روشنگری را با ابعاد خلاقانه هستی انسان، خود بیانی، تاثیر تکثرگرایی و ابعاد هم پرسه شکل گیری هویت پیوند بخشیده و تکمیل نمود.

در این متن تحولات عمیق فکری، فلسفی و اجتماعی، و اهمیت توجه به حلقه گمشده شعارهای انقلاب کبیر فرانسه، یعنی برادری و اصالت اجتماع، و نیز پیامدهای آزاردهنده انقلاب صنعتی و اندیشه‌های حامیان آن است که نظریه‌های سوسیالیستی آرمان‌گرا دیدگاه‌های خود را به نمایش می‌گذارند. اینان خواهان نگرشی نوین به جامعه و معادلات آن داشتند تا بتوانند مشکلات اجتماعی را درمان کنند. ولی روش و نگاه آنان بیش از نوشداروئی برای دردها و آلام مردم ستم دیده نبود چراکه سیستم و ساختارهای که نگهدارنده آن عامل معضلات پیچیده بود را نادیده می‌انگاشتند. آنان تصور می‌کردند که طرح‌های داوطلبانه اصلاحی می‌تواند تاثیر گذار باشد. باید خاطر نشان ساخت که در حالی که سایمون می‌کوشید با طرح نظم تکنولوژیک توسط متخصصان، معضلات اجتماعی را پاسخ گوید، و یا اوون الگویی برای اساس ادغام صنعت تولیدی با اصالت اجتماع را ابزار تامین حقوق مردم و عدالت در نظر می‌گرفت، فووریر پیشنهاد می‌کرد تا از طریق اجتماعاتی که بر اساس همکاری اداره می‌شدند، به مشکلات و بلایای رقابت جویی غیر قابل کنترل برای منفعت و مکنت پاسخ دهد. نوآوری سوسیالیسم آرمانی او تحلیل عواطف و احساسات شخصیت انسانی بود که می‌کوشید بر اساس آن قوانین تعامل اجتماعی را در مقایسه با قوانین تعامل فیزیکی نیوتن به جوامع معرفی نماید. بنابراین می‌توان با ایجاد هماهنگی میان این احساسات که ذاتی شخصیت انسانی است، آنها را به تعامل با یکدیگر برانگیخت. فووریر تصور می‌کرد آنچه که اتفاق می‌افتد این است که ترس و نگرانی و جنگیدن که حاصل سیستم رقابت جویانه سرمایه‌داری صنعتی است، جای خود را به همکاری، هماهنگی، و ارزش‌های اجتماعی می‌دهد.

همزمان و همراه با این اندیشه‌های آرمان‌گرایانه که خیلی زود به خاموشی گرایید، فووریر بعد دیگری نیز به اندیشه‌های سوسیالیستی آرمان‌گرا افزود که امروزه جنبش زنان را نمایندگی می‌کند. فمینیسم واژه‌ای بود که فووریر در ۱۸۳۷ ابداع کرد تا با دفاع قاطعی از حقوق زنان، که جزو اقشار محروم جامعه بودند دست زده، به وضعیت زنان اعتراض کرده، و هویت آنان را به

موقعیتی برابر با مردان برساند. نظریه فمینیستی او را می‌توان عصاره اندیشه‌های جنسیت در ادبیات اجتماعی و سیاسی امروز دانست که تفاوت‌های بنیادین در ساختارها اجتماعی را با نابرابری بر اساس ابعاد بیولوژیکی حیات زنان برقرار کرده و تبعیض‌ها و ناروایی‌ها را ساختارهایی اجتماعی می‌داند. بنابراین، به نظر او تمدن بشری منوط به رهایی زنان و دست‌یابی به برابری بود. هر نوع عقیده پیشرفت نیز نمی‌تواند از تلاش برای احیای حقوق زنان فارغ باشد. با طرح این مقدمه می‌توان کنکاشی کوتاه بر اندیشه و اقدامات آرمان‌گرایانه فووریر داشت.

آغاز تحلیل اندیشه او را باید در مفهوم موزون بودن جستجو کرد. "من تاریکی و ظلمت سیاسی و اخلاق را طرد کرده ام، و بر خرابه‌های علوم مبتنی بر حدس و گمان،[۱] نظریه هماهنگی عام و جهانشمول را (برای اصلاحات بنیادین) بنا نموده ام". (فووریر ، ۱۸۰۸: ۱۹۰). این موزون بودن است که پیشرفت جنبش اجتماعی را تعیین می‌کند. فرضیه اصلی فووریر در این بیانیه این است که شرایط قرن نوزدهم بازتاب دهنده شکلی از تمدن انسانی بود که موجبات ضایع شدن منابع، کاربرد انواع حیله‌ها برای ثروت و مکنت، و زدودن چهره‌های خرسند از انسانیت را باعث شده بود. این چهره تمدن مدرن با آفات و ضایعات فراوانی که به وجود آورده بود، نمی‌توانست عادلانه و قابل پذیرش باشد. درپاسخ به این مشکلات، فووریر به شرایطی می‌اندیشید که برای ایجاد هماهنگی، به عنوان اساس و عصاره زندگی بشری، اجتناب ناپذیر بودند. کتاب معروف او به عنوان *نظریه چهار حرکت و سرنوشتی عام*[۲] ابعاد و جزئیات این تغییر از تمدن کنونی به موزون بودن ساختارهای اجتماعی را با تفصیل و پیچیدگی‌های خاصی توضیح می‌دهد. به هرحال، نظر به اینکه فرورفتن در عمق استدلال‌ها و باورهای فووریر ممکن است خسته کننده و یا غیر ضروری به نظر باشد، فقط پیام‌های اصلی اندیشه‌های او توضیح داده می‌شود تا بتوان نظریه او درخصوص عدالت جویی و سوسیالیسم آرمانی را به درستی دریافت.

بحث آغازین در این نظریه این است که تمدن حاضر فشارهای زیادی بر احساسات و عواطف مردم وارد ساخته است تا اینکه فرصتی فراهم آورد تا مردم بتوانند احساست و عواطف خود را پرورش دهند. تمدن نوین با خود مزایای زیادی مانند تولیدات صنعتی داشته است. اما درعین حال دیگر ابعاد مهمی از زندگی را به تحلیل برده است. بنابراین، باید در خصوص اصل تمدن انسانی، ضرورت تاسیس و پویایی آن، و نیز تعالی و ماندگاری آن تردید داشته باشیم. اینها مشکلاتی هستند که فلاسفه را از اندیشیدن در خصوص معضلاتی که تمدن به وجود آورده است، باز می‌دارد. علت این امر هم این است که اگر بخواهند هر نوع تردیدی در خصوص تمدن داشته باشند، در واقع نظریه‌های خود را که از همان تمدن‌ها برخاسته است به زیر سوال می‌برند. (۸) لذا باید به طور جدی در خصوص آثار و فواید تمدن‌ها تردید روا داشت تا بتوان راه‌های دیگری را برای مراحل آینده زندگی بشر پیشنهاد کرد. تمدن جدید بر مبنای عقلانیت محاسبه گر عصر

---

[1] Speculative Science

[2] Fourier, C. (1808 /1996). *Theory of the Four Movements and the General Destinies.* Cambridge University Press.

روشنگری بنا شده است. این تمدن عواطف و احساسات طبیعی انسانی را به زوال برده است. این در حالی است که عواطف و احساسات انسانی مانند قطب نمایی است که در تاریکی شب دریا و مخاطرات همراه با آن، راه روشنی را برای رسیدن به ساحل نجات و امید نشان می‌دهند. عواطف و احساسات در واقع راهنمای اجتماعی هستند که می‌توانند معضلات قابل تصور در مقابل خوشبختی اجتماعی را از میان برداشته و همه سیاست‌های انسانی را به سوی پیشرفت باز کنند. (۱۰۵) به همین دلیل تمدن نوین که بر مبنای عقل روشنگری بنا شده، اما ریشه‌های واقعی خود با طبیعت انسانی را قطع کرده است، چیزی به جز یک ناکامی برای انسانیت نمی‌تواند باشد. البته با یادآوری مصرانه مضرات تمدن‌های مبتنی بر این نوع عقلانیت، این استدلال را نیز دنبال می‌کند که تمدن ریشه‌های عمیقی در تاریخ کهن نیز دارد. علی رغم این تاریخ طولانی تمدن بشری، معضلات اجتماعی و نابرابری‌ها همچنان پابرجا مانده‌اند. بنابراین باید به عواطف انسانی بعنوان جاذبه بنیادین اتحادی جهانی بازگشت تا بتوان ریشه‌های عمیق معضلات اجتماعی را از بن برکند. بعد از بحث‌های مفصل درباره وجود احساسات و عواطف متفاوت در روح انسانی، فووریر به این نتیجه می‌رسد که دوره تمدن‌ها گذشته است. مانند جنگ که در پایان خود چیزی تمام شده تلقی می‌شود. با دریافت این مرحله از تمدن هاست که پرده‌های تاریک از چشم‌ها کنار رفته و مردم می‌توانند مقصد نهایی اجتماعی اتحاد جهانشمول را دریابند.

> اکنون وظیفه ما این است که به جای مطالعه یا اندیشیدن به چگونگی ایجاد اصلاحاتی برای بهبود یافتن تمدن، از آن خارج شویم. به همین دلیل است که باید همیشه خوانندگان خود را ترغیب می‌کنیم تا مستقیماً به هدف فکر کنند. باید مردم را متقاعد ساخت که نیاز است واحدهای متفاوتی را تاسیس کنند که رسیدن به پیشرفت‌های اجتماعی را تامین کنند. با نشان دادن هماهنگی پرشور عواطف و احساسات، پرده تاریک آب مروارید از چشم بشریت پاک شده و به سرعت همه ملت‌ها، خواه متمدن و بی تمدن، را به هدف اجتماعی وحدت جهانی برساند. (ص ۲۷۲)

فووریر ادامه می‌دهد که اتحادی فراگیر برای رسیدن به جامعه آرمانی اجتناب ناپذیر است. این اتحادی با نیروی‌های ازلی و آغازین است، مانند جریان الکتریسیته که در همه جای برق وجود دارد. این جذابیت احساسات نباید فقط به عنوان یک نظریه روان شناختی در نظر گرفته شود. بلکه باید همانند نظریه گرانش نیوتون توضیح داده شود که تعیین کننده حرکت همه موجودات است. "می بینم که خداوند در نظم بخشیدن به خورشید و سیارات، موجوداتی بزرگتر از ما و حشرات کوچک تر از ما، خود را به شکل مرکز جذب و گرانش کلی نشان داده است. این منبع انرژی کیهانی باید انسانیت را به درون حیطه‌ای منظم و هماهنگ بیاورد که توسط جاذبه پرشوری تعیین شده‌اند. (مقدمه: ۱۸) اگر جوامع انسانی از بی نظمی و عدم تعهد و تعادل رنج می‌برند، دلیل آن این است که جامعه خود را به درستی به نظم موزون درنیاورده‌است. بنابراین حرکات تاریخی آنان غیر منسجم و گسسته از هم شده است. با آمیختن این گونه اندیشه‌های مذهبی، علمی و برخاسته از توجه به عواطف طبیعی انسان، فووریر توضیح می‌دهد که در حالت موزون بودن، یا اتحادی جهانشمول، همه احساسات انسانی به بهترین شکل خود توسعه می‌یابند. این توسعه‌یافتگی فارغ

از تفاوت‌های مبتنی بر جنسیت، سن، و یا طبقات اجتماعی خواهند بود. هماهنگی نهایی از همه این محدودیت‌ها عبور می‌کند. آنچه که اتفاق می‌افتد احساس یکی بودن میان فردگرایی و جمع‌گرایی است. این دو به هم می‌آمیزند و مرحله نوینی از زندگی را به وجود می‌آورند که در آن برای آفات تمدن مبتنی بر عقلگرای ابزاری و محاسبه‌گر جایی نیست، مردم با عشق به یکدیگر می‌نگرند، و در صورت ضرورت از اجبار نیز برای حفظ نظم اجتماعی موزون استفاده می‌شود. مردم برای خیرهای اجتماعی با یکدیگر تعاون و تعامل داشته، و جنگیدن با یکدیگر در نظام رقابتی را به کناری می‌نهند.

این آرمان‌گرایی که با ساده انگاری و اعتقاد به لطف الهی همراه بود، فووریر را به اندیشه عملی ساختن هماهنگی نهایی اجتماعی انداخت. بنابراین او واحدهای مسکونی مخصوصی را به نام فالانژ[1] برای برپایی جوامع مشترک تاسیس کرد. ساختار این واحدها بر اساس همان پیشرفت اجتماعی تعریف شده بود. دقیقا مانند فوج سربازان یونان باستان که صفوف به هم فشرده سازماندهی شده و سپرهای آنان دیواری زرهی و رو به جلو داشت. این گونه آرایش نظامی می‌توانست آینده و پیروزی در نبردها را توضیح دهد. در واقع نوعی واحدهای اجتماعی مشترک با روحیه‌ای سوسیالیستی ایجاد می‌شدند که هرگز حالت سرکوب‌کننده نداشتند. بلکه آرایش اجتماعی، نظم، و هماهنگی می‌توانست تمایل طبیعی مردم را برای برای زندگی مشترک را عملی سازد. تعداد قابل توجهی از این واحدهای اجتماعی خودکفا و بی نیاز از کمک دیگران به وجود آمدند که تعداد ۱۶۲۰ نفر را در خود جای می‌داند. شکل این واحدهای اجتماعی به گونه‌ای بود که با الهام از همان آرایش نظامی رو به جلو سربازان یونانی، از زیرمجموعه‌های هماهنگ تشکیل شده بود که بر اساس فعل و انفعالات فعال و سازنده عواطف و احساسات انسانی الگوبرداری شده بود. جای تعجب خواهد بود که چرا طراحی موزون واحدهای اجتماعی اشتراکی بر اساس توازن میان عواطف برای ۱۲۶۰ نفر در نظر گرفته شده بود. او محاسبه کرده بود که این واحدها نشان‌دهنده تعداد ۸۱۰ کاراکتر روانشناسانه در انسان هاست. حال اگر این رقم را ضرب در ۲، یعنی زن و مرد، نماییم، رقمی به دست می‌آید که رمز توازن و هماهنگی میان زیر مجموعه‌ها و آرایش این واحدها با عواطف طبیعی را آشکار می‌سازد. (۳۱۱) به همین دلیل است که قانون گرانش‌های عاطفی[2] حاکم بر آن واحدهای اجتماعی اشتراکی می‌باشد.

فووریر شرح مفصلی از ویژگی‌های این واحدها در اختیار خوانندگان خود قرار می‌دهد که بی‌تردید آرمان‌گرایانه وعملاً غیرقابل تحقق و دوام بودند. در این جامعه سوسیالیستی آرمانی که بیش از چهل واحد آنها در آمریکا ساخته شدند، مالکیت خصوصی عملاً لغو نشده بود. نظم اداری و نحوه سکونت در آنها نیز بر اساس فعالیت و مشارکت کارگران در تولید تعیین می‌شد. این واحدها هر کدام شامل چهار طبقه بودند که از بالا به پایین بر اساس درجه هوشمندی، فعالیت، ساعی بودن، و مشارکت سازنده در تولید سازمان داده شده بودند. این جامعه اشتراکی هماهنگ از طریق پرورش عواطف انسانی، معنی واقعی آزادی و عدالت اجتماعی را به معرض نمایش می‌گذاشت.

---

[1] Phalanx
[2] The law of passionate attraction

علاوه براین، اندیشه ساکنین آن حتی فقیر ترین آنها تحت تعلیم و آموزش‌های علمی و نیز فراگیری هنر قرار می‌گرفتند. ترکیب این ویژگی‌ها و فرصت‌ها نمایانگر خوشبختی ساکنان این واحدهای سوسیالیستی بود. (۶۹) به همین دلیل فوورير آنها را واحدهای موزون (عواطف و اقتصاد) یا مقصد درونی برای اتحاد نهایی می‌دانست. این واحدها نیروی اصلی مراحل پیش برنده در زندگی بشری و تنها بدیل به تمدن به حساب می‌آمدند. (۱۵۴)

علی رغم همه کوشش‌هایی که فوورير به عمل آورد تا جامعه آرمانی سوسیالیستی خود را در امتداد اندیشه‌های توماس مور، سنت سیمون، و یا اوون به مرحله تحقق برساند، همان سادگی آرمان‌گرایانه و رویایی نتوانست اتحاد جهانشمول و یا هماهنگی نهایی مورد نظر او که در فلسفه اصالت اجتماع آرمانی آنان بود، را به مرحله عمل درآورد. از همه مهم‌تر اینکه این گونه اندیشه‌ها هرگز در صدد تغییر در ماهیت سرمایه‌داری صنعتی نبودند و فقط می‌کوشیدند الگوهایی را برای اصلاح جامعه به دیگران معرفی نماید. فوورير به ویژه تصور می‌کرد که با طرح عواطف انسانی و رابطه آنها با دنیای اقتصادی تولید می‌توان شور و اشتیاق را در جامعه به وجود آورد که همه را در همراهی با این گونه آرمان‌ها همراه کند. این درحالی است با آرمان‌گرایی سوسیالیستی نمی‌توان شکاف طبقاتی میان صاحبان سرمایه و کارگران که ذاتاً توسط سیستم سرمایه‌داری انحصاری تولید می‌شود، را پر کرد. از دیگر سو، آرمان‌گرایی در اصالت پیام‌های خویش تقلیل گرا و فرجام گرایانه بود چرا که همه ابعاد حیات انسانی را به اصالت اجتماع مادی تغییر داده و مایل نبود علل واقعی نابرابری‌ها و عدم وجود عدالت اجتماعی را تحلیل و ادراک نماید. درعین حال، فوورير اصالت اجتماع را تنها بدیل ممکن برای رسیدن به عدالت و رهایی‌بخشی کارگران می‌دانست. این ساده انگاری آرمانی نتوانست فوورير را در جهت اهداف خیرخواهانه و نیکوکاری که داشت یاری بخشد.

با این وصف هنوز نمی‌توان ابعاد برجسته سوسیالیسم آرمان‌گرا و نوآوری‌های آن را نادیده گرفت. این گونه سوسیالیسم آفات حاصل از سرمایه‌داری انحصاری را به معرض نمایش گذاشت، هرچند که برای ریشه کنی آنها نتوانست اقدامی روشن انجام دهد. علاوه بر این، سوسیالیسم آرمان‌گرا توانست اهمیت تعهد به انسانیت و اخلاق در تعاملات اجتماعی را که توسط نویسندگانی مانند دیکنز مطرح شده بود، به معرض نمایش بگذارد. این مکتب سوسیالیستی آرمان‌گرایانه به مخالفت جدی با رقابت‌های غیر قابل کنترل، نزاع، و جنگ بر سر منافع بیشتر برخاست که عمیق‌ترین جراحات را بر روح جوامع وارد کرده بودند، و به جای آن شفقت و مهربانی، دوستی و همکاری را پیشنهاد می‌کرد. و در نهایت سوسیالیسم آرمان‌گرا توجهات را به هماهنگی میان تولید و تعامل اقتصادی از یک سو، و عواطف و نیازهای انسانی از دیگر سو معطوف نمود.

فصل بعدی از محدودیت‌های سوسیالیسم آرمان‌گرا عبور کرده و مکتب سوسیالیسم تاریخی مارکس و انگلس را برای طرح مفهوم حقوق‌بشر و آزادی خواهی دنبال خواهد کرد.

حقوق‌بشر در نظریه اجتماعی و سیاسی مارکسیسم

چکیده

پرسش عمده‌ای که اغلب در برابر علاقه‌مندان به آرمان رهایی‌بخشی حقوق‌بشر مطرح می‌شود، این است که آیا مارکس، و به واسطه آن فلسفه مارکسیستی، به گفتمان حقوق‌بشر اعتقاد دارد یا نه. علت طرح این پرسش نیز این است که مارکس مبانی لیبرال حقوق‌بشر را با جدیت به چالش کشیده و آنرا معادل توجیه غلبه انسان خودخواه جامعه سرمایه‌داری بر طبقه محروم کارگری می‌داند. به نظر مارکس، در نظام سرمایه‌داری، مفهوم حق از واقعیات و نیازهای جامعه خود فاصله زیادی گرفته و تنها به منافع طبقات سرمایه‌داری می‌اندیشد. بنابراین حقوق‌بشر که داعیه جهان‌شمولی دارد، مفهومی انتزاعی از حقوق را به تصویر می‌کشد و نمی‌تواند کاری جز توجیه نظام نابرابر سرمایه‌داری انجام دهد. این حقوق نه تنها به دلیل پیش زمینه‌ای که درآن ظهور یافته است، بلکه به دلیل گفتمانی که دنبال می‌کند، و همچنین ابزارها و نظام‌های اجرایی آن، با مسلک سرمایه‌داری افسار گسیخته پیوند یافته است. دراین نظام هرچند داعیه رهایی‌بخشی انسان‌ها نقطه اصلی گفتمان حقوق‌بشر می‌باشد، و هرچند که درآغاز به خوبی توانست با فروپاشیدن همه روابط تیول داری اشرافیت زمین‌دار و نیز متابعت مذهبی، ماموریت رهایی‌بخشی خود را به ثمر برساند، ولی به زودی به نیروی انحصارگری تبدیل شد که حیات آن فقط در گرو سودجویی، و حتی به قیمت نابودی اکثریت جامعه تمام شده است. بنابراین، گفتمان حقوق‌بشر مبتنی بر مفهوم آزادی‌ها و حقوق فردگرایانه اساسا انتزاعی بوده و نمی‌تواند بازگوکننده حقوق ذاتی و واقعی انسانی باشد. درحالی که حق مفهومی است که باید خاصیت رهایی‌بخشی همه مردم را داشته باشد. منظور این است که حقوق‌بشر باید بتواند همه موانعی که بر سرراه برخورداری از آزادی‌های اساسی و شکوفایی انسانی قرار دارد را از میان بردارد. ولی از آنجایی که نظام سرمایه‌داری ذاتا منفعت جوست و برای دستیابی به آن هدف انحصارگر پیشه می‌کند، عملا با مفاهیم آزادی خواهانه حقوق‌بشر از درتضاد درمی آید. این نکته اصلی‌ترین چالشی است که ازسوی مارکس و مارکسیسم در برابر گفتمان حقوق‌بشر جاری مطرح می‌شود.

اما درتقابل با این گونه اندیشه‌های بنیادشکن، نظریه‌های سنتی منتقد مارکسیستم،[۱] ادراک صحیحی از پیام‌های مارکس ارایه نمی‌دهند چرا که مفهوم حقوق‌بشر را به شکلی تقلیل گرایانه و از زاویه دید حقوق مدنی و سیاسی فردگرایانه دنبال می‌کنند. علاوه براین، موضوعات مرتبط با علل ساختاری نادیده انگاشتن حقوق و آزادیهای اساسی و یا سرکوب حقوق‌بشر نیز موضوع مورد علاقه مدافعان حقوق‌بشر فردگرایانه نیست. درعین حال، حتی در درون نظرگاه‌های لیبرال نیز خطوط موازی با نقد مارکس نسبت به حقوق‌بشر به وجود آمده و ملاحظه می‌شوند.[۲]

خود مارکس نیز داعیه پیشبرد حقوق‌بشر فردگرایانه را نداشته و بلکه می‌کوشید علل ساختاری و نهادین سرکوب حقوق و آزادی‌های اساسی مردم را توضیح دهد. ازاین روی، می‌توان

[1] See, for example, Lukes, S. (1981). “Can a Marxist Believe in Human Rights”, *Praxis International*, issue: 4, pp. 334-45.
[2] See, for instance, Howards, R . (1995). “Human Rights and the Search for Community”, *Journal of the Peace Research* Vol. 32, No. 1, pp. 1-8.

برداشت‌های مثبتی در نقد مارکس و نسبت به حقوق‌بشر لیبرال را ارایه نمود که به نوعی توانایی برطرف ساختن ضعف‌های گفتمان و تکمیل گفتمان حقوق‌بشر را داشته باشد. این نوشتار می‌کوشد علاوه بر توضیح دقیق نظریه مارکس درخصوص حقوق‌بشر، عوامل و پیش زمینه‌های موضع او نسبت به حقوق‌بشر لیبرال را توضیح داده، و یادآوری نماید که نظریه مارکس توانایی فوق العاده‌ای برای تشریح علل سرکوب حقوق مردم در جوامع سرمایه‌داری را دارد. با این وصف منظور این نیست که مارکسیسم می‌تواند بدیلی کارآمد و موثر برای حقوق‌بشر ارایه نماید. همچنین بحث این نیست که آیین مارکسیستی نمونه حد اعلای جامعه‌ای را دنبال می‌کند که درآن حقوق بنیادین انسان‌ها محقق می‌شود. برای رسیدن به این اهداف مقاله مجموعه‌ای از کارهای مارکس بویژه *خانواده مقدس*،[1] *موضوع یهود*،[2] *ایدئولوژی آلمانی*،[3] *بیانیه کمونیسم*، *نقد برنامه گاتا برای انتقاد بیرحمانه از همه چیز*،[4] *و نامه‌ای به فویرباخ*[5] مورد مطالعه و تحلیل قرار می‌گیرند.

کلید واژه‌ها: مارکس، حقوق‌بشر، لیبرالیسم، سرمایه‌داری، طبقات اجتماعی، رهایی‌بخشی، استعمار فکر، وابستگی، مسئله یهود

مقدمه

حقوق‌بشر چیست؟ چرا گفتمان حقوق‌بشر علی رغم مقبولیت جهانی، ابعاد رهایی‌بخشی خود را عملا از دست داده است؟ چرا حقوق بنیادین و آزادی‌های اساسی مردم به اشکال مختلف تفسیر شده و اغلب به ابزاری برای توجیه اهداف سیاست خارجی کشورها تبدیل می‌شود؟ آیا همه انسان‌ها موجوداتی واحد و یکسان تلقی می‌شوند که باید براساس اصل برابری رفتار شوند، یا اینکه می‌بایست قاعده انصاف را معیار قرارداده و بعنوان مثال برای مظلومان، به حاشیه رانده شدگان، و قربانیان نظام‌های فاسد، امتیازات و حقوق ویژه‌ای را درنظر گرفت؟ اینها پرسش‌هایی است که ذهن هر پژوهشگر نقاد حقوق‌بشر را به خود مشغول می‌کند. مارکس یکی از اولین نقادان مفهوم لیبرال بشر و حقوق ذاتی مرتبط با آن بود که در شرایط نابرابری عمیق و گسترده اجتماعی اقتصادی اروپای قرن نوزدهم از یک طرف، و سلطه طلبانه استعمار در سراسر جهان بویژه قاره افریقا که به درستی از آن به عنوان "اوج امپریالیزم"[6] گفته می‌شود، از طرف دیگر، گفتمان حقوق‌بشر انتزاعی و فردگرایانه را به چالش کشید. البته نگاه مارکس به آغاز شکل‌گیری نظام سرمایه‌داری مثبت بوده و آنرا بعنوان جنبشی رهایی‌بخش تفسیر می‌کند. ظهور عصر مدرن که به طریقی همزاد با شکل‌گیری جامعه سرمایه‌داری است، توانست همه سلسله مراتب اجتماعی و متابعت مذهبی را از سر راه توسعه و تعالی اندیشه انسان‌ها برداشته

---

[1] Marx, K. and Engels, F. 1845. The Holy Family or Critique of Critical Criticism. Against Bruno Bauer and Company.
[2] Marx, K.(1846). *On the Jewish Question*.
[3] Marx, K. and Engels, F. (1846). *German Ideology*.
[4] Marx, K. (1843). *For a Ruthless Criticism of Everything.*
[5] Marx, K. (1843). *To Ludwig Feuerbach in Bruckberg.*
[6] High imperialism (1870-1914)

و فضایی را نوید دهد که درآن برای اولین بار در تاریخ بشری، زنان و مردان به دور از ترس بطور آزادانه روابط خود با یکدیگر را تعریف نمایند. در عصر مدرن مردم دیگر اعتقاد نداشتند که اجدادشان و یا باورهای مذهبی از پیش تعیین شده می‌بایست جایگاه‌های اجتماعی آنان تعریف نمایند. این ویژگی رهایی‌بخش سرمایه‌داری بود که با تکیه بر آزادی‌های اساسی نوید برابری مردم را می‌داد. همین حضور عناصر انقلابی و بنیادشکن در تزلزل نظام فئودالی منجر به توسعه سریع جوامع سرمایه‌داری شد. (مارکس، ۱۸۴۸) شیوه‌های جدید تولید، ارتباطات اجتماعی، و تجارت آزاد، ثروت عظیمی را برای جهان سرمایه‌داری به همراه آورد. جهان به سرعت تغییر پیدا کرد و همه مرزهای پیشین را درنوردید. از اینروی، سرمایه‌داری مرحله تاریخی مهمی بود در پیشرفت حیات انسانی هم برای رهایی‌بخشی از سلسله باورهایی که اندیشه انسان‌ها را به بند کشیده بود، هم آزاد شدن از بردگی اجتماعی، وهم از جهت دستیابی به ثروت و مکنت و پاسخ‌گویی به نیازهای طبیعی انسانی. لذا نمی‌توان این واقعیت را نادیده انگاشت که "سرمایه‌داری از نظر تاریخی انقلابی‌ترین نقش را در جهت رهایی داشته است". (۱۵)

نظام سرمایه‌داری توانست با تغییرات بنیادین در نقش افراد در پیشرفت اقتصادی ابزارهای تولید و روابط حاکم برآن را به گونه‌ای تنظیم نماید که جامعه، حداقل در ابعاد نظری به سوی رفاه بیشتر برای همه سوق داده شود، ولی همان نظام به تضادی غیرقابل انکار میان ساختار اقتصادی و اهداف تعیین شده آن و نیروهای تولیدی کشیده شد. درواقع، ظهور سرمایه‌داری با خویش نابرابری را نیز به دنبال آورد چرا که این گونه نظام اجتماعی ذاتاً منافع فردی افراد قدرتمندتر جامعه را تامین می‌کرد، درحالی‌که حضور خود را در پناه شعار آزادی و فردگرایی توجیه می‌نمود. از همان آغاز تقریباً ده درصد از جمعیت کل دارایی عمومی را به قیمت نادیده انگاشتن اکثریت جامعه که نیروی اصلی تولید بود، را دراختیار داشت. با پیچیده تر شدن روابط اجتماعی و اقتصادی، رشد صنعتی گرایی، و بزرگتر شدن جمعیت شهری ثروت هرچه بیشتر در دستان طبقات ثروتمند متمرکز شد. با گسترش انحصار بر منابع و روابط تولید توسط طبقات سرمایه‌داری، طبقه متوسط به تدریج حضور فعال خود را از دست داده و در درون طبقه کارگر سقوط کرد. آنچه که توسعه سرمایه‌داری با خود به همراه آورد در تضاد کامل با حقوق‌بشری بود که نوید آن توسط فلاسفه لیبرال داده شده بود. سرمایه‌داری نه تنها از زمینه‌های اخلاقی که به آن وفادار بود[۱] خود را گسست، بلکه حضوری مسلط در سیستم قانونی به دست آورد. به عنوان مثال قانون کار ناظر بر شرایط کاری در کارخانه‌ها مصوب پارلمان در سال ۱۸۳۳ امتیازات ویژه‌ای برای سرمایه دار فراهم آورد که با معیارهای حقوق‌بشری امروزین در تضاد کامل قرار داشت:

۱ - ساعت کاری طولانی از ساعت ٦ صبح تا ۷ عصر و حتی طولانی تر با زمان استراحت ۴۰ دقیقه‌ای برای صرف نهار
۲- شرایط غیرانسانی محیط کار، یعنی وجود گرد وغبار، محیط آلوده، ماشین آلات محافظت نشده در برابر خطرات احتمالی، وظیفه کاری

---

[1] See: Smith, A. (2002). *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge, USA: Boston University.

بی‌رحمانه برای جابجایی اجسام سنگین
۳- خطرات سلامتی بدنی برای کارگران شامل خم بودن ثابت برای تمرکز بر ماشین آلات، و خستگی طاقت فرسای حاصل از ساعت کاری طولانی و مشقت‌بار
۴- ناهنجاری و ظلم و ستم ناظران محیط کار، شامل شلاق زدن، مجازات‌های شدید برای اختلال در کار، ترویج فضای رعب و ترس برای اطاعت بی چون و چرا، و فرهنگ خشونت
۵- همدستی والدین با کارفرمایان در بکارگماشتن کودکان که خود ناشی از تنگدستی حاصل از نظام سرمایه‌داری بود

بنابراین آنچه که در فضای عصر صنعتی شدن جوامع اروپایی، بویژه انگلستان اتفاق می‌افتاد، نه تنها فقر و محرومیت برای طبقه کارگر و به حاشیه رانده شدگان، بلکه نابرابری عمیق و شکاف طبقاتی دربر خورداری از مواهب زندگی صنعتی و روبه پیشرفت قرن نوزده بود. انگلاندر در گزارش و تحلیل جامعی پیرامون شرایط کار و زندگی مردم در عصر ویکتوریایی قرن نوزده انگلستان فراهم آورده است که می‌تواند عمق فاجعه برا بخوبی نشان دهد. (انگلاندر، ۱۹۹۸) در شرایط زندگی قرن نوزدهم، ازدحام جمعیت، دستمزد پایین و شرایط ناامن و خطرناک کاری درکارخانه‌ها، مسکن فقیرانه و غذای ناکافی، و مرگ و میر ناشی از علل انسانی حاکم بر شرایط آن زمان، وجه زندگی مشترک مردمان فقیر را تشکیل می‌داد. هرچند که زندگی شهری رشد شتابان صنعتی گرایی را نشان می‌داد، ولی این رشد از نقطه نظر برابری آثار و بازتاب‌های اجتماعی نامتوازن و فاجعه بار بود چرا که کارگران غیرمجاز وبا دستمزدهای کم، کودکان کار، درآمدهای نامنظم، آسیب‌های جسمی خطرناک ناشی از شرایط کاری، ترس و تنبیه مرتبط با کم کاری، و رقابت میان کارگران برای دستیابی به کار، نقطه مرکزی شرایط سرمایه‌داری قرن ۱۹ انگلستان بود. ویژگی این جامعه به گفته دیزرائیلی دوقطبی شدن و تبدیل آن به دو ملت فقیر و غنی بود. (دیزرائیلی، ۱۸۴۵) آنچه که در جامعه می‌گذشت، و واکنشی که توسط نهضت اصلاح طلبانه منشورگرایان بوجود آورده بود، جامعه وقت را به سرعت به سمت فروپاشی و خطر اضمحلال سوق می‌داد. بنابراین دیزرائیلی و همفکرانش می‌کوشیدند با اصلاحاتی در ساختار سیاسی و اجتماعی جامعه مانع از بروز غلیان‌های جدی شوند. همانگونه که در فصل پیشین توضیح داده شد، رمان مشهور او به نام دو ملت می‌کوشید که ضرورت انجام این اصلاحات را توضیح دهد، درست در زمانی انتشار یافت که انگلس کتابی را با عنوان شرایط طبقه کارگر در سال۱۸۴۴انتشار داد.

درحقیقت، دو جریان موازی در شرایط آن زمان توجهات را به تغییر شرایط فاجعه بار کارگران معطوف می‌کردند. جریان مارکسیستی و جریان اصلاح طلبانه هر دو به حقوق اساسی و آزادی‌های بنیادین کارگران توجه داشتند، ولی نحوه برداشت و تفاسیر آنان نسبت به مفهوم حق کاملا متفاوت بود. در امتداد همین جریانات است که اولین رژیم حمایت اجتماعی نوع لیبرال در پارلمان انگلستان به تصویب رسید. ویلیام بوریج، معمار اصلاحات اجتماعی برای مبارزه با نابرابری و فقر، در جریان جنگ جهانی دوم نیز دقیقا به همین شرایط و خطر نفوذ کمونیسم توجه داشت. او استدلالات می‌کرد که جامعه با پنج خطر اصلی روبروست که عبارتند بودند از فقر، بیماری‌های

گسترده و عدم وجود سیستم متناسب بهداشتی برای مبارزه با آن، جهل یا سطح پایین سواد، محیط‌های زندگی آلوده و غیرقابل سکونت، و بیکاری گسترده در سراسر کشور بویژه در مناطق شهری.[۱] این پنج آفت اجتماعی خطراتی اجتناب ناپذیر برای جامعه نابرابر در پی دارند. قطعه زیر از رمان "تروپ" بخوبی شرایط نقض فاحش حقوق اولیه کارگران را توضیح می‌دهد.

> دختری کوچک حدود هفت ساله کار که در کارخانه نساجی کار می‌کند، باید بی وقفه ریزه‌های پنبه را که بر کف کارخانه ریخته شده و ممکن است مانع از کارکرد صحیح ماشین آلات می‌شود را جمع کند، درحالی‌که ماشین آلات خطرناک از بالای سر او عبور می‌کردند. او می بایست با مهارت تمام اینکار را انجام می‌داد صرفنظر از اینکه تن لرزان او چنین اجازه‌ای را به او می‌دهد یا نه. (تروپ، ۱۸۴۰)

ادبیات اجتماعی قرن نوزده سهم بالایی در آشکار ساختن آفات سرمایه‌داری افسارگسیخته برای طبقات محروم داشت. الیزابت برونینگ در اشعار خویش پیرامون شرایط اسفبار زندگی طبقات محروم، صنعتی شدن، برده داری، رهبری سیاسی، جنجال‌های مذهبی، مشکلاتی که زنان در جامعه با آن روبرو بودند، نقش مهمی در این ادبیات ایفا کرد. شعر تاثیرگذار او با عنوان *فریاد کودکان* که حمله شدیدی به بازتاب‌های ناعادلانه صنعتی شدن بود، نگرانی فزاینده‌ای را که درباره شرایط کارگران در کارخانه‌ها و معادن وجود داشت، ساعت‌های طولانی کار، عدم ایمنی اساسی، فقر مواد غذایی، و گسترش زاغه نشینی را نمایش می‌داد. وی تأکید می‌کند که چگونه سیستم صنعتی هویت کودکان را در حد قطعات یک ماشین تنزل داده است. در ادامه شعر خود او انگلستان را به منزله کشوری لرزان می‌بیند که ناظر بر شرایط تکان دهنده طبقات محروم است و حتی به شیوه‌ای نقادانه به مفهوم مذهبی خداوند بودن فکر می‌کند که در بهشت برین خود نشسته و مثل یک سنگ درقبال شرایط غیرانسانی جامعه ساکت و غیرمسئول می‌باشد. (برونینگ، ۴۹). همانگونه که پیشتر نیز توضیح داده شد، الیور تویست چارلز دیکنز، داستانی از زندگی،[۲] شمال و جنوب،[۳] و آسیاب‌های تاریک شیطانی، به عنوان مثال عمده آثاری می‌باشند که شرایط ناعادلانه زندگی مردم محروم و کارگران را به تصویر کشیدند. این گونه آثار که به رمان معضلات اجتماعی مشهور می‌باشند، ضمن همدلی با محرومین، موضوعاتی مانند فقر، بیماری، سوءاستفاده مالکان واحدهای صنعتی از کارگران، کودکان کار، و حوادث کارخانه ای، شرایط دیگری نظیر بی اعتقادی دینی طبقه

---

[1] Want, Disease, Ignorance, Squalor, and Idleness: Are Beveridge's Five Evils Back? Guardian, October 10, 2010.

[2] Trollope, F.M. (1843/2010). *Jessie Phillips, A Tale of the Present Day*. Kessinger Publishing.

[3] Gaskell, E. (1854/2016). *North and South*. CreateSpace Independent Publishing Platform.

کارگر و ترس از بروز اقدام جمعی و بالقوه خشونت آمیز مانند نهضت منشورگرایان و اتحادیه کارگری را نیز مورد توجه قرار داده و ابراز نگرانی می‌کردند.[1]

نقشه راه و مشکلات پیش رو

در چنین فضای تاریکی است که سخن گفتن از حقوق‌بشر و آزادی‌های اساسی پیچیدگی‌های خاصی را بوجود می‌آورد که به آسانی نمی‌توان از آن عبور کرد. متفکران و مصلحان خوشبینی که اندیشه‌های مسلط حقوق‌بشر را بنیاد نهادند، اکثر این پیش فرض را در نظر داشتند که توسعه و ترویج آزادی‌های اساسی نقشه راهی را ترسیم می‌کند که با گام نهادن در آن می‌توان جامعه را به سلامتی به سرمنزل مقصود انسانی رساند. به عنوان مثال دیوید ریکاردو[2] معتقد بود که برخورداری از آزادی‌های قانونی، مجلس نمایندگی، و فرآیند صنعتی شدن شرایط جامعه را به سوی زندگی بهتر هدایت می‌کند. این اعتقاد را به وضوح در *مشاهدات اصلاحات مجالس قانونگذاری*[3] می‌توان جستجو کرد. کشوری مانند انگلستان، آنگونه که ریکاردو توضیح می‌دهد، به دلیل داشتن قوه قانونگذاری می‌تواند مقاومت استواری را در برابر اراده پادشاه و نفوذ طبقه اعیان با نفوذ قرار دهد. این باعث می‌شود که هر اقدامی که از سوی دولت صورت پذیرد، اگر به زیان جامعه باشد، به دلیل حضور آزادی‌ها بلافاصله زنگ‌های خطر را به صدا در می‌آورد. این آزادی‌ها توسط رسانه‌های آزاد تامین می‌شوند. "مطبوعات در برای مردم روشنفکر و آگاه ابزاری قدرتمند است که می‌تواند مانع از سوء استفاده شود زیرا می‌تواند به سرعت مخالفت‌های جدی را در برابر هرگونه تعدی به حقوق مردم را سازماندهی کند". (۱۸۲۱) البته این واقعیت را نمی‌توان انکار کرد که مردم ضرورتا نسبت به سوء استفاده از قدرت توسط نظام‌های سیاسی در پایمال کردن حقوقشان واکنش جدی نشان نمی‌دهند. شاید بتوان با مراجعه به کشورهایی که حکومت مذهبی در آنجا حاکم است، بهتر موضوع را توضیح داد. درواقع، به دلیل باورهای مذهبی مردم که دائما توسط رسانه‌های حاکم تحت نظر آن نظام توجیه می‌شوند، مذهبیون نمی‌توانند مقاومتی را در برابر نادیده گرفتن آزادی‌ها ایجاد کنند. برای حل این معضل باید نهاد قانونی کنترل کننده‌ای را از طریق مشارکت بیشتر ولی آگاهانه مردم تقویت کرد تا بتوان وظیفه ایجاد و حفاظت از سیستمی سالم بر بنای آزادی‌های اجتماعی و سیاسی را به عهده گیرد. (۱۸۲۱)

ریکاردو به ویژگی‌های مجلس قانونگذاری در قرن نوزدهم انگلستان پرداخته و می‌گوید که علیرغم حضور مطبوعات هنوز به دلیل مغایرت منافع آنانی که در مجلس هستند با منافع عمومی،

---

[1] See, for instance, Deirdre, D. (Eds.). (2001). *The Cambridge Companion to the Victorian Novel*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

[2] ریکاردو اساسا به عنوان یکی از مهمترین متفکران اقتصاد سیاسی شناخته می شود. ولی در اینجا به اختصار نقطه نظرات او در باره مفهوم آزادی و ارزش‌های دمکراتیک معرفی می شود.

[3] Ricardo, D. (1821/1975). *Observations on the Parliamentary Reform*. Cambridge University Press.

همچنان آزادی‌ها و حقوق مردم نادیده انگاشته می‌شود. از طرف دیگر، مناسب دولتی و موقعیت‌های سودآور تحت حاکمیت بر اساس شایستگی اعطا نمی‌شوند. به دلیل همان مغایرت حقوق مردم با منافع آنانی که در قدرت هستند، قوانین بد همچنان باقی مانده و موارد خوب نادیده گرفته می‌شوند. از همه بدتر اینکه جنگ‌های بی مورد به خاطر منافع شخصی هزینه‌های بزرگ و غیر ضروری را به مردم تحمیل می‌کند. (۱۸۲۱) به همین دلیل، باید راه چاره در جهت احقاق حقوق مردم را باید فقط در نظام قانونگذاری مردمی یافت. مجلس عوام باید از افرادی تشکیل شود که از آموزش‌های لازم در ارتباط با اهمیت آزادی‌ها و منافع عمومی جامعه برخوردار باشند. این مجلس هم می‌تواند در برابر اقدامات خودسرانه حاکم ایستادگی کند و هم می‌تواند مجلس اعیان و نفوذ آن بر فرآیندهای تصمیم گیری را به چالش بکشد. حال هرگاه این آزادی خواهی به حوزه تعاملات بین‌المللی نیز کشیده شود، بی تردید مزایایی را به ارمغان می‌آورد که به پیشرفت جامعه از یک سو، و رفاه عمومی از دیگر سو منجر خواهد شد.

شایان ذکر است که لیبرال‌های هوادار نظام ویکتوریایی قرن نوزدهم که به داروینی اجتماعی هم مشهور می‌باشند، نظیر هربرت اسپنسر، معتقد بودند که وجود فقر امری کاملا عادی است. اگر کسانی نتوانسته‌اند شرایط زندگی مناسبی برای خود فراهم آورند، به این دلیل بوده است که آنها قادر نبوده‌اند خود را با این شرایط تطبیق دهند.[۱] از بنیان گذاران این نگرش می‌توان برنارد ماندویل[۲] از فلاسفه قرن هیجدهم را نام برد. ماندویل شاید برای فارسی زبانان فیلسوف شناخته شده‌ای نباشد، ولی تأثیر اندیشه‌های او نه تنها بر متفکران عصر روشنگری انگلستان، به ویژه فرانسیس هاچسون،[۳] دیوید هیوم،[۴] و آدام اسمیت[۵] داشت، بلکه بر تفکرات فلسفی نولیبرالیسم نیز قابل انکار نیست. این تأثیر کلی را می‌توان در حکایت *زنبوران،*[۶] ماندویل که در قالب شعر تنظیم شده است، یافت که ارجاع بسیار خوبی برای ادراک نقطه نظران اندیشه گران خوشبین عصر روشنگری می‌باشد. اساس بحث ماندویل که باید در ردیف یکی از اولین نظریه‌های نظم اجتماعی به حساب آید، این است که برخلاف مکاتبی که سامان یابی جامعه را به اراده الهی، یا تصمیم انسان‌ها منوط می‌دانند، نظم و ساختاریابی اجتماعی باید دلایل دیگری داشته باشد. این دلایل را باید در کنش‌ها و فعل و انفعالات اعضای جامعه جستجو کرد که هر یک به دنبال منافع شخصی خود هستند. سودجویی و رقابت پذیری رفتارها که ذاتی طبیعت انسانی است، به خودی خود نظم

---

1 See: Hawkins, M. (1995). *Social Darwinism in European and American Thought*, 1860-1945: Nature as Threat. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
2 Bernard Mandeville, or Bernard de Mandeville (1670 – 1733).
3 Francis Hutcheson (1694-1746), Scottish Presbyterian philosopher known for his empirical moral philosophy.
4 David Hume (1711–1776), perhaps the most important philosopher of British enlightenment known as the primary source behind empiricism as well as skepticism.
5 Adam Smith (1723-1790), the father of moral capitalism
6 Bernard Mandeville (1724/1859). *The Fable of The Bees*: Or *Private Vices*. Penguin Classics; Reprint edition.

اجتماعی را به وجود می‌آورد. همین ویژگی اصلاح از درون جامعه را به عنوان سپری در مقابل بلایای اجتماعی و سیاسی باعث می‌شود چرا که سیستم اجتماعی بطور پیوسته می‌کوشد ثبات و پایداری خود را حفظ کند. این نظم خود بخودی را باید در مرکز تحلیل‌های اجتماعی و اقتصادی قرار داد.

پیش از این، و تحت تاثیر باورهای مذهبی، در نظریه‌های شکل‌گیری و نظم اجتماعی این گونه تصور می‌شد که می‌بایست برای خاطر همنوعان و منافع اجتماعی، و همچنین احترام به جلال خداوند، از منافع شخصی چشم پوشی نموده و فقط وظایف مذهبی را با قصد رستگاری انجام داد. ماندویل دقیقا بر خلاف این پیش فرض‌ها معتقد بود که از طریق دنبال کردن منافع مادی فردگرایانه است که جامعه راه پیشرفت را آغاز می‌کند. اگر به کندوی عسل نگاه کنیم، درست است که می‌بینیم همه برای بقای ملکه و ساختار اجتماعی خود تلاش می‌کنند، ولی این سخت کوشی، خودخواهی، و جستجوی سود و لذت مادی است که بر فعالیت‌های زنبوران و رفتارشان با دیگران حاکم می‌باشد. اگر این حکایت را در مرکز رفتار و ساختارهای اجتماعی قرار دهیم، در می‌یابیم که مردم نیز هر کدام به دنبال منافع شخصی خود بوده و این جستجوی منافع شخصی و لذت بردن از تحقق خواسته‌های آنان است که جامعه را شکل می‌بخشد. علاوه براین، این علاقه‌مندی به کسب سود است که صنعت، نوآوری، و تولید انبوه کالاها و خدمات را باعث شده و جامعه را در مسیر زندگی رفاهی، فرهنگی آسایش، و پایداری قرار می‌دهد. بنابراین ایجاد جامعه، نهادهای آن، و رفتارهای مردم، برآیند طرح‌هایی از پیش تعیین شده نمی‌باشد. منفعت طلبی گویا گناهی بزرگ است، ولی هرگاه آنرا در قالب رفتارها و اهداف جمعی قرار دهیم، چیزی بجز نفع همگانی در پی نخواهد داشت. در کندو "هر بخشی از آن سرشار از گناه بود، با این وجود حضور کل (زنبوران) چیزی بجز یک بهشت نمی‌توانست باشد". (۱۷۲۴: ۹)

ولی این نتیجه گیری خیلی عجولانه است و برای اثبات صحت فرضیات مطروحه باید آن را به آزمایش گذاشت. زنبورها هنوز اهمیت تلاش برای منافع را درک نکرده‌اند چرا که ذهن آنها به احساس گناهکار بودن مشغول است. به همین دلیل از دستیابی به لذت‌های مادی چشم پوشی می‌کنند. در این مرحله زندگی ساده و معطوف به جمع (سوسیالیستی) را آغاز می‌کنند. این ضرورتی اخلاق است که باید دنبال شود. اخلاق فرمان توجه به منافع جمع را می‌دهد. پس باید از خواسته‌های شخصی خود چشم پوشی کرد. ولی این آرمان ناشدنی است و از همه مهمتر اینکه اساس جامعه را در هم می‌ریزد. نظر به اینکه انگیزه‌ای برای تلاش در جهات منافع فردی وجود ندارد، تولید متوقف می‌شود، نوآوری و پیشرفت از بین می‌رود، اشتغال و کار با چالش‌های غیرقابل اجتناب مواجه می‌شود، و درنهایت جامعه به سکون کشیده شده، بحران همه جا را در بر می‌گیرد، فقر فزونی می‌گیرد، و جایی برای فرهنگ باقی نمی‌ماند. براین اساس، زنبوران زندگی را بر سر آرمانی خیالی باخته‌اند. (۲۱) این درس آموزنده است. باید به اندیشه‌های پیشین بازگشت تا نه تنها به زندگی رونق بخشید، فرهنگ و تمدن را نیز احیا نمود.

بنابراین عادت بد (نفع پرستی) امر مفیدی است،
و مفید است وقتی که در کنترل عدالت قرار دارد،
نه، اگر مردم عالی باشند،
همانطور که برای دولت لازم است،
همانطور که گرسنگی با این معنی است که بخورید.
این فضیلتی است مردم و ملت‌ها را زنده می کند،
شکوه آنها احیا خواهند شد،
یک عصر طلایی باید آزاد باشد
برای بذرها، و برای صداقت ها. (۲۴)

پیام‌های حکایت کندوی زنبوران آموزه‌هایی برای ادراک اهمیت آزادی و حقوق مردم برای برخورداری از این آزادی‌ها در پی دارد. باید قید و بندها را از سر راه برداشت تا نه تنها زندگی مناسب برای خود فراهم آورد، مهمتر آنکه پیشرفت جامعه و تمدنی انسانی را نیز باعث شد. البته این جامعه آفاتی نیز دارد. تقلب کنندگان و کلاه‌برداران ممکن است از این موقعیت استفاده ببرند. ولی حضور آنها قاعده و اصل نیست. جامعه با همه ابعاد و اجزای آن بواسطه رقابت تنگاتنگ برای منفعت جویی شکوفا می‌شود. مردم به دنبال نیازها و طرح‌های شخصی خود می‌روند. اما هرکس هم به فکر تأمین خواسته‌های مادی همسایگان خود خواهد بود. اینها همه عوامل اساسی و نیروهای انسانی پرورش دهنده نوآوری، نبوغ، و صنعت گری، و پیشرفت هستند. نتیجه این فرآیند این است که آزادی برای پیشرفت منافع شخصی، ثروت و شگفتی‌های بزرگ یک جامعه پر رونق را فراهم می‌آورد.

توماس مالتوس[1] این بحث را با ویژگی دیگری با تاکید بر "قانون آهنین دستمزدها"[2] و "قانون کاهش بازده تولید"[3] هرچه بیشتر توسعه بخشید. در *مقاله‌ای در خصوص اصل جمعیت*[4] (۱۷۹۸) که در راستای تاریخ اندیشه اقتصادی نوشته شده است، وی استدلال می کند که دستمزدها باید همیشه در حد تامین معیشت کارگران باقی بماند. البته از آنجاییکه مالتوس به عنوان نظریه پرداز جمعیتی مشهور است، توضیحاتی در خصوص نقطه نظرات وی در باره اصول لیبرالیسم یعنی مفاهیم آزادی و حق اجتناب ناپذیر است. به نظر او جامعه همواره ظرفیت بیولوژیک خاصی برای نوزایی دارد. این ظرفیت که از طریق استعداد طبیعی انسان و جایگاه او در محیط پیرامونی تعریف می‌شود، از طریق بررسی و ارزیابی آنچه که اتفاق می‌افتد، و ضرورت تعادل داشتن تعیین می‌شود. هرگاه تعادل از جایگاه خود خارج شود، خواه به شکل مثبت و یا منفی، آن ظرفیت طبیعی نیز تعادل خود را از دست داده و روند عادی رشد اجتماعی را پیچیده تر می‌سازد. فرمول این تعادل خیلی ساده است. اگر کارگران دستمزد بالاتری از حد معیشت دریافت کنند، از

---

[1] Thomas Robert Malthus (1766-1834).
[2] The Iron law of wages
[3] The law of diminishing returns
[4] Malthus, T.R. (1798/1999). *An Essay on the Principle of Population.* Oxford University Press.

یک طرف به سوی تنبلی کشیده می‌شوند، و از طرف دیگر به سوی زاد و ولد بیشتری روی می ‌آورند. این گرایش آنها تعادل طبیعی حیات اجتماعی را به هم می‌ریزد. در حالیکه نرخ جمعیت به طور هندسی افزایش می‌یابد، ظرفیت خاص طبیعت نمی‌تواند به موازات افزایش جمعیت خود را تعدیل کند. مالتوس توضیح می‌دهد که در نظر داشته باشیم که ظرفیت تولید غذا برای جمعیت محدود باقی می‌ماند. حال اگر جمعیت افزایش پیدا کند، عدم قوت کافی برای کارگران در نهایت موجبات فقر و زندگی فلاکت بار آنان را بیشتر دامن می‌زند. درنتیجه، فاصله‌ای میان این نرخ رشد جمعیت و ثابت بودن ظرفیت طبیعت ایجاد می‌شود که در نهادین چرخه حیات را نا متوازن می‌سازد. بنابراین باید به اندازه گیری تعادل میان این دو بخش دقت کافی به عمل آورد تا بتوان ادامه حیات انسانی را تضمین کرد. (۱۶)

راه چاره را باید در همان قانون آهنین دستمزدها جستجو کرد. کارگران فاقد توان اخلاقی خویشتن داری نوزایی و تولید مثل هستند. (۱۹) آنها نمی‌توانند خود را کنترل کنند. بنابراین سازوکارهای پیشگیرنده افزایش جمعیت توان متعادل سازی خود را از دست می‌دهد. (۲۰) درعین‌حال، عدم تعادل بازده تولید (در بخش کشاورزی) را نیز به دنبال می‌آورد. به دلیل همین ناتوانی خود-کنترلی، نیروهای تولیدی نمی‌توانند راه خود را پیدا کنند. بنابراین برخلاف نظر متفکرانی مانند کندورست[1] نمی‌توان آنها را از طریق آموزش دادن اصلاح کرد. مردم نمی‌توانند راه خود را پیدا کنند. آنچه به دنبال می‌آید سقوط جامعه سرمایه‌داری است. راه چاره را باید در اندازه گیری امرار معاش کارگران و کنترل جمعیت یافت.

یک نکته را باید قبل از ادامه بحث یادآوری کرد. پیشتر گوته "قانون آهنین" را با محتوی و مضمون متفاوتی از مالتوس در شعری با عنوان *خواست خدا*[2] مطرح کرده بود. در این شعر گوته غیر ممکن را امری ممکن می‌داند مشروط بر اینکه انتخاب درستی صورت گرفته و قضاوت‌ها هم صحیح باشند. انسان‌ها می‌توانند غیرممکن را ممکن سازند. فقط باید شرایط برای آن فراهم شود. بنابراین باید بر توانایی انسانی تکیه کرده و موانع ساختاری را از جلو راه رشد و شکوفایی او برداشت. قانون آهنین در همین اراده انسانی قرار دارد که می‌تواند بر همه نارسایی‌ها غلبه کند.

---

[1] Marquis of Condorcet (1743-1794) French philosopher and mathematician
[2] Goethe, *On the Divine*.

بگذار انسان نجیب باشد،
سخاوتمند و خوب؛
فقط همین است
که او را متمایز می‌کند
از همه زندگان
موجوداتی که ما می‌شناسیم.

سلام بر ناشناخته‌ها
موجودات بالاتر
از شهود ما!
بگذارید انسان به آنها شباهت داشته باشد.
مثالش را بزنید
به ما بیاموزید که به آنها ایمان داشته باشیم.

گوته می‌آموزد که قانون آهنین همان اراده انسانی برای تغییر است. انسان‌ها اصلاح پذیرند زیرا ظرفیت یادگیری دارند. آنها می‌توانند مدلی برای موجودات دیگر باشند.

اجازه دهید آن بزرگوار
سخاوتمند و خوب باشد،
خستگی ناپذیر برای رسیدن
چه چیزی مفید و مفید است:
بگذارید او الگو باشد
برای آن موجوداتی که حدس می‌زنند.[۱]

ولی نگاه مالتوس بدبینانه و کاملا متفاوت از گوته است که اصلاح امور را در نظریه آرمانی خویش با امکان اصلاح در رفتارها همراه می‌دانستند. به نظر مالتوس، باید جامعه سرمایه‌داری را در حالت تعادل نگه داشت تا اصلاح معنی پیدا کند. سازوکار این تعادل در همان دو قانون یاد شده یعنی اصل آهنین دستمزدها و ضرورت جلوگیری از کاهش بازتولید قرار دارد. آیا دراین نگرش جایی برای مفاهیم آزادی و حقوق انسانی وجود دارد؟ آیا نظام سرمایه‌داری (لیبرالیسم اقتصادی) که بر پایه رسیدن به آزادی بنا نهاده شده است می‌تواند این نوید را در جامعه جاری سازد؟ آیا تعادل مورد نظر مالتوس می‌تواند توضیح روشنی برای جامعه سرمایه‌داری تولیدی فراهم نماید که در آن حقوق و آزادی‌ها و طبیعتاً عدالت اجتماعی احیا شوند؟ اعتراض عمده مارکس در نقد برنامه

---

۱ نگاه کنید به -https://matthewsalomon.wordpress.com/2008/05/02/goethe-das
gottliche-on-the-divine/

گاتا، که در همین فصل توضیح داده می‌شود، متوجه این نگرش حذف کننده هویت انسانی کارگران است که با عنوان ضرورت حفظ تعادل در جامه سرمایه‌داری توجیه می‌شود.

برای درکی روشنتر از این نگرش سرمایه‌داری درخصوص مفاهیم ذاتی حق و آزادی‌های اساسی، از نقطه نظرات هربرت اسپنسر،[۱] که به بنیانگذار داروینیزم اجتماعی مشهور شده است، می توان استفاده کرد. جامعه قرن نوزدهم انگلستان، همانگونه که شرح آن پیشتر رفت، با تلاشی سیری‌ناپذیر برای تولید سرمایه‌داری، به همراه سلطه بر منابع جهان، همراه بود. فرضیه "بقای اصلح"[۲] اسپنسر را که با الهام از داروین شکل گرفته بود، باید در این فضای سرمایه‌داری عنان گسیخته و بی اعتنا به اصول انسانی آزادی خواهی و عدالت جویی توضیح داد.

نظریه داروین در خصوص *منشا گونه‌ها*[۳] که بر اساس آن ادامه حیات به تلاش برای بقا وابسته است، و در مسیر این تلاش و تقلا آنهایی که بهتر می‌توانند خود را در متن تکاملی حفظ کرده و به پیش ببرند، مورد توجه اسپنسر قرار گرفت. طبق نظریه تکامل داروین، فقط گیاهان و حیواناتی که به بهترین وجه با محیط خود سازگار هستند، زنده می‌مانند تا بتوانند تولید مثل و انتقال ژن‌های خود به نسل بعدی را انجام دهند. حیوانات و گیاهانی که با محیط خود سازگار نیستند، نمی‌توانند برای تولید مثل زنده بمانند. اسپنسر دقیقا همین نظریه تکامل را با توجه به اندیشه‌هایی که مالتوس به مشارکت گذاشته بود، در مرکز نظریه پردازی اجتماعی قرار داده و آنرا به شکل نوینی توضیح داد. عصاره بحث او بطور ساده این است که جامعه سرمایه‌داری باید بدون هرنوع محدودیتی و بر اساس ساز و کار بازار آزاد به حیات خود ادامه دهد. هرنوع محدودیتی در برابر برخورداری افراد برای تعامل در بازار آزاد،[۴] مانع از برخورداری آنان از استعدادهای انسانی شده و راه پیشرفت و شکوفایی جامعه را نیز مسدود می‌کند. تفاوت نظریه او با داروین این است که به نظر اسپنسر مردم می‌توانند ویژگی‌های آموخته شده مانند تدبیر کردن، صرفه جوئی، و اخلاق را به طور ژنتیکی به فرزندان خود منتقل کنند. *گویا ژن خوبی می‌تواند تولید و تربیت شود!*[۵] بنابراین اسپنسر با هر قانونی و مقرراتی که بکوشد به کارگران، مردم ستم دیده و به حاشیه رانده شده، و کسانی که از نظر ژنتیکی ضعیف هستند، کمک کند، مخالفت می ورزید. هرگاه چنین قوانین حمایت اجتماعی وضع شود، با به تأخیر انداختن انقراض ناشایست‌ها تکامل تمدن را با موانعی همراه می‌سازد. بنابراین اخلاق انسانی این ضرورت را ایجاب می‌کند تا راه ادامه تمدن بشری باز بماند. پیامدهای این گونه نظریه پردازی مورد توجه نولیبرالیسم معاصر قرار گرفته است که آزادی را لازمه تعامل در بازار آزاد و به نوبه خود این تعامل را تحقق بخش آزادی و برخورداری از حقوق‌بشر می‌داند.

---

[1] Herbert Spencer (1820- 1903).

[2] The Survival of the Fittest.

[3] Darwin, C. (1859/2003) *The Origin of Species. Penguin Publishing Group*.

[4] The laissez-faire principle

[۵] خوانندگان محترم به پیام خودخواهانه و غیر عادلانه این نظر که در تضـــاد کامل با حقوق‌بشـــر و عدالت اجتماعی قرار دارد توجه کنند. شـــرایط امروزی ایران و انگل زاده‌هایی که با مکیدن خون مردم در نظام تمامیت‌خواه، خود را ژن برتر می دانند گویای نتایج مستقیم نظریه اسپنسر می باشد.

اسپنسر در جزوه‌ای با عنوان *حیطه مناسب دولت*[۱] که در سال ۱۸۴۳ انتشار داد، این استدلال را مطرح ساخت که دولت باید حقوق طبیعی مردم را مورد حمایت قرار دهد. تخطی از این وظیفه برای جامعه زیانبار می‌باشد. در *فلسفه هم نهادین*، اندیشه‌های او در باره بقای اصلح در نظام سرمایه‌داری به اوج تکامل می‌رسد. نظریه بقای اصلح از نقطه تکامل نظری خود عبور کرده و توسط فرانسیس گالتون[۲] به حیطه نژاد پرستی به اصطلاح علم اصلاح نژاد رسید که رسما به نابرابری نژادی اصرار می‌ورزید. بر اساس این نظریه، جوامع باید برای پیشرفت سعی کنند با پاک سازی نژادهای ناشایست راه خود را به سوی زندگی بگونه‌ای موثر هموار کنند. بدون اینکه فرصتی باشد تا جزئیات این نظریه را توضیح دهیم، فقط با مراجعه به تاریخ بی‌رحمانه کشتارهای یهودیان توسط نازی‌های آلمان اشاره می‌کنیم تا نشان داده شود که تا چه اندازه نظریه‌های برآمده از ماندویل تا مالتوس و سپس اسپنسر خطرناک و غیر انسانی بوده است.

درمقابل این نظریه پردازان نظام سرمایه‌داری و خوشبینی آنان برای غلبه بر بحران‌های غیر قابل پیش بینی، گروهی از هگلی‌های جوان عمیقا نسبت به مفهوم حق به معنی فردگرایانه آن بدبین بودند. فردیناند لاسال[۳] شاید مهمترین این گروه متفکران است که معتقد بود تا زمانی که حقوق‌بشر و آزادی‌ها از نقطه نظر سرمایه‌داری لیبرال تفسیر می‌شود، امیدی برای نجات کارگران و طبقات محروم نخواهد بود. لاسال که یکی از بنیانگذاران دمکراسی اجتماعی است می‌کوشید تا از طریق پیشبرد مذاکرات با دولت، اصلاحاتی را به نفع کارگران بوجود آورد. با تاثیر از نقطه نظرات مکتب تاریخی آلمان،[۴] وی معتقد بود که دولت باید اساسا نیروی اصلی محرکه تغییرات اجتماعی باشد. لذا برخلاف نظر متفکران جامعه سرمایه‌داری که با دفاع از قوانین بازار آزاد سعی می‌کردند نقش دولت در حمایت‌های اجتماعی را به حداقل ممکن برسانند، اینان معتقد بودند که تنها دولت سوسیالیستی می‌تواند امور را اصلاح کند تا از طریق آن مفهوم حقوق بنیادین معنی واقعی خود را نیز افاده نماید. بنابراین نقش دولت به مراتب فراتر از حافظ و حامی قانون بودن است. به همین دلیل نقطه نظرات آنها بسیار مشابه برنامه‌های اصلاحی نهضت منشورگرایان انگلستان در قرن نوزدهم بود. اینان هیچ نوع قصدی برای برهم ریختن نظام پایه‌های مسلط بر جامعه را نداشتند.[۵] بنابراین سوسیالیسم مورد نظر آنها از یک سو با سوسیالیسم آرمان‌گرا فاصله ماهوی بسیار داشت، و از دیگر سو نمی‌توان آنرا معادل سوسیالیسم مارکسیستی در نظر گرفت. به همین دلیل است که مارکس در نامه‌هایی که به ویلهلم بریک[۶] نوشت عمیقا نگرانی خود را نسبت به برنامه‌های اصلاح گرایان اعلام نمود. بریک رهبر حزب اتحادیه کارگران مانند منشور گرایان می‌کوشید همان قانون آهنین دستمزدها که بازتاب دهنده نقطه نظرات سرمایه‌داری مسلط بود، را اصلاح نماید. مارکس دقیقا این اصلاح طلبانی که در پشت شعار سوسیالیسم پناه گرفته بودند را مورد حمله قرار

---

[1] Spencer, H. (1806). *The Proper Sphere of Government.*
[2] Francis Galton (1822-1911).
[3] Ferdinand Lasalle (1825-64).
[4] German Historical School
[۵] یادآور اصلاح طلبان در نظام جمهوری اسلامی که هدفشان فقط انجام اصلاحاتی برای حفظ نظام است
[6] Hermann August Franz *Wilhelm* Gotthard *Bracke (1842-1880).*

داده، آنگونه که بزودی توضیح داده خواهد شد، و استدلال می‌کرد که حتی با تغییرات اجتماعی و سیاسی نمی‌توان اصلاحی واقعی در زندگی مردم بوجود چرا که نظام مسلط ماهیتاً فاسد و غیر انسانی است. به نظر مارکس شرایط سرمایه‌داری همانند شیطانی است که همه ارزش کار و سرمایه کارگران را می‌رباید. این درحالی است که کارگران منبع تامین ثروت و فرهنگ اجتماعی هستند. اما سوسیالیست‌های مبتذل با عدم ادراک دلایل اصلی نابرابری می‌کوشند با به تفاهم رسیدن با حاکمیت فقط اصلاحاتی را باعث شوند. از درون یک چنین چشم اندازی است که می‌توان نظریه مارکس درباره حقوق‌بشر را ادراک نمود.

نظریه‌های بنیادشکن

تا آنزمان، تقابل میان دو نظریه اصلاح طلبی ادامه داشت اما هر کدام از آنها در پی حفظ نظام سرمایه‌داری بودند. در نتیجه، فضایی مخدوش بوجود آمده بود که بازنده گان اصلی آن همانا کارگران و طبقات محروم جامعه بودند. برای غلبه بر موضوع فقر و نابرابری، یک گروه تحلیل‌های خود را بر مبنای افزایش درآمد سرانه قرار می‌داد، اما اهمیت توسعه‌یافتگی اجتماعی و اقتصادی در غلبه بر مشکلات را از نظر دور می‌داشتند. اینان عدم تعادل میان افزایش جمعیت و نرخ تولید را عامل اصلی معضلات می‌دانستند. گروه دیگر تصور می‌کردند که با اصلاحات روبنایی می‌توان معضل نابرابری را از میان برداشت. مارکس هر دوی این جریان‌ها را به نقد کشید و استدلال می‌کرد که نظم سرمایه‌داری با گسترش انحصار خود بر منابع تولیدی و نیز روابط اجتماعی تولید به استبدادی پنهانی تبدیل شده است که زیر ماسک آزادی و حقوق‌بشر همواره کارگران را استثمار می‌کند.

بنابراین به سختی می‌توان نقطه نظرات مارکس را در مقابل حقوق‌بشر قرارداده و یا او را مخالف حقوق بنیادین ذاتی مردم فرض کرد. مارکس در سراسر عمر خود همواره همین انحصار سرمایه‌داری را به چالش کشیده و می‌کوشید توضیح دهد که حقوق‌بشر بدون درنظر داشتن شرایط زندگی محرومان و به حاشیه رانده شدگان بی معنا بوده و حتی مراجعه به آن فقط به توجیه وضع موجود سیطره گرایانه سرمایه‌داری عنان گسیخته منجر می‌شود. از همین روی باید فراتر از اصرار بر مفاهیم حقوق‌بشری فردگرایانه انتزاعی که توسط نظام‌های سرمایه‌داری مورد حمایت قرار می‌گیرد، واقعیت‌های زندگی طبقه کارگر و ستمدیده را معیار قضاوت قرار داد. براین اساس، حقوق‌بشر گفتمانی است که طبقات اجتماعی محروم و حقوق جمعی آنها را در متن واقعیت‌های جامعه‌ای که درآن زندگی می‌کنند، مورد توجه قرار می‌دهد. با این وصف، هرچند به چالش کشیدن هنجارهای عدالت اجتماعی از نقطه نظر سرمایه‌داری از سوی مارکس امری منطقی است، اما به سختی می‌توان راه حل او برای تحقق حقوق‌بشر را مورد پذیرش قرار داد. به عبارت بهتر، مارکس نقد متقاعد کننده‌ای از علل ساختاری و نظام‌مند نقض حقوق بنیادین و آزادی‌های اساسی ارائه می‌کند، اما آن اهداف رهایی‌بخشی حقوق‌بشر را نمی‌توان در پیشنهاد خاص او یعنی استقرار جامعه بی طبقه کمونیستی جستجو نمود.

لذا این پرسش همچنان بی پاسخ می‌ماند که آیا مارکس به حقوق‌بشر باور داشت یا نه؟ تلاش برای پاسخ به پرسش معضل دیگری را نیز به پیش می‌کشد: کدامین حقوق و کدامین بشر؟ این دو پرسش اساسی هرکدام نقاط قوت و ضعف خود را دارند. واقعیت این است که مفهوم و اشتیاق دیرینه انسان برای استقرار حقوق‌بشر نمی‌تواند از عدالت اجتماعی، برابری، و انصاف مبرا باشد. از اینروی گفتمان حقوق‌بشر باید در چارچوبه این مفاهیم متعالی و در درون شرایط اجتماعی که افراد بتوانند هویت خود را تعریف می‌کنند، مفهوم پیدا کند. مارکس به همین موضوع توجه دارد و استدلال می‌کند که مفاهیم فرهنگی و اخلاق سرمایه‌داری همه تعلق به حیطه روبنایی نظم سرمایه‌داری بوده و ابزارهایی برای توجیه حضور سلطه طلبانه سرمایه‌داری بر منابع و روابط اجتماعی تولید، و بواسطه آن حفظ قدرت انحصاری در جامعه می‌باشند. از اینروی، حقوق‌بشر لیبرال توجیه بی عدالتی و سرکوبی است که از حضور انحصاری سرمایه‌داری بر تولید و توزیع آن در جامعه ناشی می‌شود. حقوق‌بشر از این زاویه دید توجیه نهادهای موجود و رفتارهای ناشی از آن است. قدرت نظام سرمایه‌داری زمانی شکل می‌گیرد که منابع تولید و نیروها و نیز روابط اجتماعی حاصل از آن تحت سلطه کامل و انحصاری سرمایه‌داری قرار می‌گیرند. در واقع سرمایه‌داری اساس و بنیاد جامعه را در اختیار خود می‌گیرد. با این وصف نظام سرمایه‌داری می‌داند که از طریق کنترل افکار، باورها و اندیشه‌های مردم می‌تواند سلطه اقتصادی خود بر جامعه را محفوظ نگه دارد. بنابراین باید به فکر روبنایی باشد که چهره نظام سرمایه‌داری را زیبا و فریبنده جلوه دهد. مذهب، نظام قانونگذاری انتخاباتی، آموزش عمومی و ارزش‌های آن، رسانه‌های جمعی و مفاهیم متعالی مانند حق و آزادی همه روبنایی را شکل می‌بخشند که نگه دارنده بنیان‌های نظام سرمایه‌داری است. بنابراین، سرمایه‌داری یک وضعیت اجتماعی پنهان سلطه سرمایه‌داری است. از طریق تعامل و حمایت متقابلاً پیش‌برنده زیر بنا و رو بنا است که نظام سرمایه‌داری حفظ می‌شود. به همین دلیل، گفتمان حقوق‌بشر چیزی بیش از یک عقیده عمومی[1] در برابر دانش و فهم صحیح[2] مردم است که شخصیت خود شیفته سرمایه‌داری را زیبا جلوه می‌دهد.

البته مارکس در آثار مختلف خود تفاوت‌هایی میان حقوق‌بشر به معنی عام گفتمان شامل حق آزادی بیان و اندیشه، و حقوق شهروندان به معنی توانایی آنان برای مشارکت سیاسی و حق تعیین سرنوشت قائل شده و ابعاد رهایی‌بخشی حقوق‌بشر را فقط به دو مورد دوم ارجاع می‌دهد. به عبارت بهتر، مارکس حقوق‌بشر را انکار نمی‌کند ولی آنرا در چارچوب تفسیر خود از مفهوم انسان حاضر در شرایط اجتماعی و بعد رهایی‌بخشی آن تفسیر می‌کند.

پیچیدگی دیگری نیز به بحث اضافه می‌شود. اگر گفتمان حقوق‌بشر فردگرایانه (مدنی و سیاسی) به معنی رهایی‌بخشی از همه موانع برسر راه برخورداری از آزادی‌های اساسی باشد، مارکس نیز به همین رهایی‌بخشی اقبال نشان داده و می‌خواهد آزادی را عملا و در متن حیات اجتماعی و سیاسی به عرصه ظهور برساند. از این بابت، در مقابله با هرنوع اشکال سرکوب شامل نظریه‌های

---

[1] Doxa means to appear, to think, to accept. It is a common belief, or just the popular opinion.
[2] Episteme: A principles system of understanding; the scientific knowledge.

واپسگرا، رژیم‌های تمامیت‌خواه، و اشکال مختلف سلطه بر اندیشه و افکار، و همچنین چهره‌های مختلف روابط قدرت، واکنش نشان می دهد. این موانع بر سر راه حقوق بشر در هر دو نظام فکری لیبرالیسم و مارکسیسم زبانی مشترکی دارند. اما وجه تفاوت آنها هنگامی آشکار می‌شود که با کاربردهای گفتمان حقوق‌بشر توجه نماییم. تفاوت این است که مارکس با استفاده ابزاری حقوق‌بشر برای توجیه نادیده گرفتن حقوق افراد به مخالفت می‌پردازد. به زبان بهتر، مارکس با حمایت از حقوق گروهی و به تبع آن حمایت از جنبش‌های کارگری سازمان یافته، سعی می کند حقوق مدنی و سیاسی را بطور عملی و موثر به منصه ظهور برساند. حتی در مواردی که نسل اول حقوق‌بشر محل بحث باشد، از نقطه نظر مارکس این حقوق فقط با کمک و تحقق نسل دوم حقوق‌بشر قابل تامین می‌باشد.[۱]

برای توضیح بیشتر ضروری است یادآوری شود که در اندیشه‌های مارکس مفهوم حق به معنی وسیع کلمه به یک وضعیت اخلاقی اطلاق می‌شود که درآن انسان‌ها همواره استقلال خود را حفظ کرده و بر مبنای شان و حرمت ذاتی خود به عنوان انسان رفتار می‌شوند. ولی هنگامی که شرایط کارگران تحت ستم را مشاهده می کند که تا حد فقط مهره‌ای در ماشین تولید تنزل یافته‌اند، و به عبارتی از خود بیگانه شده‌اند، آنرا بعنوان استفاده ابزاری از مفهوم حق محکوم می‌نماید چرا که این گونه شرایط سرمایه‌داری با شرط استقلال انسانی در تضاد کامل قرار می گیرد. در نظریه‌های فردگرایانه مبتنی بر آرای لیبرال در نظام‌های سرمایه‌داری، انسان اساسا کالایی است که بهای آن توسط بازار تعیین می شود. این انسان از ماهیت ذاتی خود کاملا بیگانه و دور شده است.

در نتیجه، این واقعیت را نمی‌توان از نظر دور داشت که مارکس با سوء استفاده از آن مفهومی از حقوق‌بشر مخالفت می‌ورزد که انسان را به عنوان هدفی در خودش تلقی نکرده و فقط او را به ابزاری برای آرام نگه داشتن جامعه مورد استفاده قرار می‌دهد. مارکس می کوشد مفهوم حق را به حیطه واقعیت‌های اجتماعی بکشاند تا بتواند معنای ذاتی رهایی‌بخشی مفهوم حق را در جامعه متبلور و مستقر سازد. ازاینروی مخالفت با مارکس زیر عنوان دشمنی با حقوق‌بشر خالی از اعراب و توجیه منطقی می‌باشد زیرا که در این دشمنی فهم انسانی را به فضای محدودی از مفهوم حقوق‌بشر تنزل پیدا می کند. علاوه براین تنزل حیطه حقوق‌بشر به مقوله‌های انتزاعی که به موجب آن مقام انسانی در حالت گسست از واقعیت‌های اجتماعی باقی می‌ماند، حتی اگر این گونه حقوق داعیه رهایی‌بخشی داشته باشند، نمی‌توانند قابل اطلاق به اخلاق وظیفه برای رفتار انسان‌ها به عنوان هدفی در خودشان باشد.[۲] به عبارت بهتر، نمی‌توان گفت که مقوله‌های متعدد و پیچیده حق که در بستر تحولات تاریخی جوامع توسعه یافته‌اند، ضرورتا در حقوق نسل اول حقوق‌بشر، یعنی حقوق مدنی و سیاسی، خلاصه می‌شوند. البته باید خاطر نشان ساخت که حقوق نسل اول ماهیتاً ضروری و غیر قابل انکار می‌باشند به این دلیل که این حقوق نشات گرفته از اراده خودمختار انسانی بوده و ضرورتا منبع همه حقوق دیگر از جمله حقوق گروهی می‌باشند. این گونه حقوق تعیین کننده شیوه‌های تحقق اراده خودمختار انسان، و بواسطه آن منبع الهام هر نوع حقوق

---

[۱] برای مطالعه بیشتر به کتاب *حقوق‌بشر و مفهوم خیر عمومی در اندیشه سیاسی* از این نویسنده مراجعه نمایید.
[۲] نگاه کنید به کتاب *اصل انسانیت در حقوق‌بشر: آرزویی دیرپا برای رهایی* از این نویسنده

دیگری می‌باشند چراکه پیام اصلی کرامت و شان انسانی هستند. به همین دلیل هم هست که کانت استدلال می‌کند که انسان منبع و موضوع قانون است.[۱] از این بابت، هر نظریه دیگری که در مقابل قانون انسانی قرار می‌گیرد به منزله انکار هویت انسانی و حاکمیت مستقل او بر امور خویش می‌باشد. ولی نکته مهم و نوآوری که می‌توان با خواندن آثار مارکس استنتاج کرد این است که نمی‌توان همه گفتمان حقوق‌بشر را به این حقوق بنیادین محدود نمود. در نظام سرمایه‌داری به سبب غلبه اخلاق منفعت گرایی، این مقام انسانی به حالت یک کالا برای مبادله در بازار تنزل می‌یابد. درنتیجه، حقوق‌بشر در نظریه سرمایه‌داری به نقض ذاتی داعیه خود می‌رسد به این دلیل که از یک سو جامعه لیبرال بنیادهای خود را بر بنای احترام به حقوق مدنی و سیاسی افراد قرار می‌دهد، درحالی‌که از دیگر سو، و در عمل، و به اشکال مختلف، کرامت و هویت آنان را در حد مهره‌ای گرفتار در چرخه تولید تنزل داده و در نتیجه امکان بیان مستقل هویتی خویش را از آنان می‌گیرد. این همان تناقض ذاتی و اجتناب ناپذیر نظریه سرمایه‌داری حقوق‌بشر است.

در نتیجه، بجای پرسش پیرامون نظریه مارکس درباره حقوق‌بشر باید پرسید ماهیت حقوق‌بشر چیست و چه اهدافی در نظریه حقوق‌بشر دنبال می‌شود. با تحلیل این پرسش‌ها می‌توان به نتیجه روشنتری درباره مارکس و حقوق‌بشر، و به واسطه آن قضاوت پیرامون اجرای موثر حقوق‌بشر دست یافت. این نکته‌ای است که نظریه‌ها را به سوی چالشی جدی نسبت به جهانشمول بودن حقوق‌بشر کشانده و این فرضیه را اجتناب ناپذیر می‌سازد که اعتبار گفتمان حقوق‌بشر را باید در متن شرایط واقعی جوامع جستجو نمود و نه در حالتی انتزاعی و فرضی که با شرایط جامعه بیگانه می‌باشد. برای دریافت مفروضات واقعی حقوق‌بشر باید به ابعاد رهایی‌بخشی آن توجه داشت. همین مفهوم رهایی‌بخشی است که باید به عنوان بعد جهان‌شمولی حقوق‌بشر تلقی شود. در این فهم از گفتمان حقوق بشر است که نظریه مارکسیستی در اولویت بندی انواع مقوله‌های حقوق‌بشر، جانب حقوق اقتصادی و اجتماعی را گرفته و پیش فرض‌های آن را بر حقوق مدنی و سیاسی اولویت می‌بخشد. به همین دلیل نظریه مارکس را باید در پیام‌های انقلاب‌های رهایی‌بخش فرانسه و امریکا جستجو نمود تا گفتمان انتزاعی و بریده از متن حقوق‌بشر که واقعیت سلطه را هم در بعد زیربنایی جامعه و هم رو بنایی آن نادیده می‌گیرد. در واقع، اگر هدف حقوق‌بشر تامین آزادی‌های اساسی انسان می‌باشد، همین بعد آزادی خواهانه باید بر ابعاد دیگر حقوق‌بشر، و آن هم در متن شرایط عینی جوامع، اولویت یابد تا بتوان هدف مقدس رهایی‌بخشی را به جامه عمل درآورد. به بیان بهتر، حقوق اجتماعی و اقتصادی پیش فرض‌های غیرقابل اجتناب برخورداری از حقوق مدنی و سیاسی می‌باشند. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چگونه می‌توان این قرائت را از خلال آثار و نوشته‌های فلسفی مارکس استخراج نمود.

---

[1] Kant, I. (1997). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Mary Gregor Trans. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

حقوق‌بشر در فلسفه مارکسیسم

برای بازخوانی نظریه مارکس درخصوص حقوق‌بشر می‌بایست عمده آثار او که درآنها به شکل‌های مختلف موضوع حق و مفهوم بشر را مورد تحلیل قرارداده است، مورد توجه قرارداد. در واقع، نظر به اینکه او در خصوص مفهوم حقوق‌بشر نظریه منسجمی ارائه نمی‌کند، ناگزیر باید بخشی از آثار او را مطالعه کرد تا به درستی دریافت جایگاه حقوق‌بشر در نظریه او چیست. برای این منظور نخستین ارجاع باید رساله *موضوع یهود*[1] باشد که به عنوان یکی از کارهای اولیه مارکس در سال ۱۸۴۳ انتشار یافت. ولی برای فهم بهتر دیدگاه او در باره حقوق‌بشر پیش فرض‌هایی نیاز است که آنها را می‌توان در *ایدئولوژی آلمانی*[2] یافت. این اثر مجموعه‌ای از دست نوشته‌های مارکس و انگلس است که در۱۸۴٦ تکمیل شد. این کتاب دربرگیرنده نظریه تاریخ در فلسفه مارکس بوده و می‌تواند زمینه‌ها و چگونگی ظهور مفهوم حقوق‌بشر و ابعاد رهایی‌بخش آنرا توضیح دهد. این پیش فرض‌ها زمینه را برای فهم کلی فلسفه اجتماعی و سیاسی مارکس و بویژه نظریه او پیرامون حقوق‌بشر فراهم می‌آورد.

در مقدمه کتاب پیام اصلی او را درباره رهایی‌بخشی بشر می‌توان خواند. انسان‌ها همواره تصورات نادرستی درباره خودشان، آنچه هستند، و آنچه که باید باشند، ترسیم کرده‌اند. حال زمان آن رسیده است تا خود را از آن تصورات نادرست، جزم اندیشی‌ها، و موجودات خیالی که آنها را به اسارت کشیده‌اند، رها سازند. پس نوعی قیام علیه افکار و عقاید نادرست تحمیلی به خود، آغازی برای رهایی‌بخشی از زنجیرهای اسارت فکر و اندیشه می‌باشد. این راه از مسیر باورهای صحیح در تاریخ و تحولات آن عبور می‌کند. یعنی کاری باید در عمل انجام شود و نه اینکه تاریخ و مسیر تحولات آن مورد تحلیل قرار گیرد. هدف رهایی‌بخشی است چرا که تاریخ بازگوکننده شرایط عینی زندگی انسان‌هاست. پس باید تلاش کرد از کنکاش در روش‌های ایده‌آلیستی مسلط هگلی عبور کرده و پیام تاریخ را در ابعاد مادی و عینی آن باز خواند تا بتوان آنهایی را که با افسانه‌های کاذب به بند استثمار فکر و اندیشه کشیده شده‌اند، رهایی بخشید. واقعیت این است که کنترل منابع، ابزارها، و روابط تولید توسط سرمایه‌داری که جامعه را به طبقات مسلط و تحت سلطه تقسیم کرده است، باید نقطه اصلی تحلیل تاریخ باشد. در این نگاه مادی گرایانه تاریخی، اساسا جایگاهی برای مفهوم انسان آزاد و با کرامت قابل تصور نیست چراکه هویت و هستن او در متن روابط تولید تعریف شده است. (۱۸۴٦: ۴۲) هرچند که روابط تولید در طول تاریخ تحولات عمیقی را تجربه کرده است، مثلا از روش‌های مبتنی بر شیوه‌های تولید اولیه به الگوهای تولید صنعتی امروزین رسیده است، اما در همه این ادوار تاریخی، این روابط تولید است که هویت انسان‌ها را شکل بخشیده است. این هویت همواره در حالت فرا- دستی و فرو- دستی طبقات اجتماعی و اشکال مختلف سلطه قرار داشته است. پس موتور حرکتی تاریخ براساس شیوه‌های تولید، و به موجب آن روابط سلطه گروهی بر گروه دیگر تنظیم شده است. بنابراین "تاریخ بشریت باید همواره در رابطه با تاریخ تحولات صنعت

---

[1] *On the Jewish Question* (1843).
[2] *The German Ideology* (1846).

و مبادله دست آوردهای آن مورد مطالعه قرار گیرد". (۵۰) طبیعی است که آگاهی‌های انسانی نیز از درون این تحولات تاریخی ریشه می‌گیرد. برای ایجاد تغییرات در شرایط زندگی باید به واقعیات آن توجه کرد چراکه این واقعیت‌ها منبع آگاهی‌ها هستند.

> انسان‌ها که تولید و تعاملات مادی خود را تکامل می‌بخشند، همراه با آن، دنیای واقعی و نیز اندیشه و محصولات اندیشهٔ خود را نیز تغییر می‌دهند. بنابراین، این آگاهی نیست که زندگی را تعریف و تعیین می‌کند، بلکه زندگی است که تعیین کننده آگاهی‌ها می‌باشد. در حالت اول، نقطهٔ آغاز مفهوم زندگی کردن آگاهی‌هایی است که توسط انسان فرض میشود؛ در حالت دوم، که با زندگی واقعی تطابق دارد، نقطهٔ آغاز خود انسان‌ها در کانون حیات اجتماعی هستند که آگاهی‌ها را تعیین می‌کنند. (۴۷)

باید درنظر داشت که آگاهی‌ها ضرورتا نتیجه شرایط تعاملات مادی نیستند، بلکه آنها اغلب از منافع طبقه غالب سرچشمه می‌گیرند. درحقیقت این آگاهی‌های ارادی و سازمان یافته طبقه حاکم در هر دوره زمانی است که ماهیت آگاهی‌های عمومی را شکل می‌بخشد. بدین ترتیب آگاهی‌های عمومی بازتاب دهنده منافع طبقاتی آن دوره می‌باشد. ازآنجایی که که طبقات حاکم ابزارهای تولید را دراختیار خود دارند، می‌توانند بر افکار عمومی نیز کنترل داشته باشند. (٦۴) نکته مهمی که در اینجا باید در نظر داشت این است که تضاد میان نیروهای تولید و نیروهایی که غلبه انحصاری بر فرآیند تولید و کسب منافع حاصل از آن را دارند، در تاریخ گذشته به انقلاباتی منجر شده است. اما این انقلابات اساس روابط تولید و آگاهی‌های حاصل از آنرا تغییر نداده‌اند. پس لزوماً انقلاب به تغییرات رهایی‌بخش منجر نمی‌شود چرا که در فضای پسا-انقلاب نیروهای مسلط به دلیل همان آگاهی‌های سلطه گرو فریبنده خود بار دیگر منابع حاصل از انقلاب را از آن خود می‌سازند. راه این نوع سلطه نیز از طریق استفاده طبقه مسلط از مفاهیمی عمومی مانند اختیار، آزادی، و یا برابری انجام می‌شود و از این طریق طبقه حاکم را برای رسیدن مقاصد خود یاری می‌نماید. به عنوان مثال مفهوم اختیار در جوامع سرمایه‌داری فقط محدود به کارآفرینان و طبقات سرمایه‌داری است که کنترل بازار را دراختیار دارند. اینان دیگرانی را که ایدئولوژی سرمایه‌داری شامل مباحث انتزاعی آزادی و برابری را به انتقاد می‌کشند، ناقض حقوق‌بشر تلقی می‌کنند. لذا تا زمانی که این ابزارهای فریبنده و به ظاهر اخلاقی دراختیار طبقات حاکم سرمایه‌داری قراردارد، امیدی به رهایی‌بخشی نیست. به روشنفکران سیستم سرمایه‌داری نیز که این مفاهیم را توضیح می‌دهند نمی‌توان اعتماد داشت به این جهت که آنها با توجیه پایه‌های طبقاتی اینگونه مفاهیم، همواره روابط قدرت را در جوامع سرمایه داری پابرجا نگه می‌دارند. طبیعی است که نقد ایدئولوژی سرمایه‌داری، خواننده آثار مارکس را می‌تواند به این نتیجه گیری اولیه هدایت نماید که گفتمان حقوق‌بشر خواه از سوی نظام سرمایه‌داری غربی مورد حمایت باشد، خواه توسط سوسیالیسمِ پشتیبانی شود، و یا به عنوان گفتاری در اجرای سیاست‌های کشورهای عدم تعهد بکارگرفته شود، تا زمانیکه ابزار ایدئولوژی سلطه باشد هرگز نمی‌تواند رهایی‌بخش باشد. اساسا نظریه مارکسیستی استفاده ابزاری از حقوق‌بشر برای حفظ

وضع موجود، توسط هر نوع سیستم سیاسی که مورد استفاده قرار گیرد را به نقد و چالش می‌کشاند.

با دقت در مباحث و استدلال‌های مارکس و انگلس در *ایدئولوژی آلمانی* پیرامون تاریخ روابط تولیدی، می‌توان به پیش فرض‌های زیر برای توضیح نگرش مارکس نسبت به حقوق‌بشر دست یافت.

۱- رابطه‌ای گریز ناپذیر میان تقسیم کار و استقلال فردی برقرار است. درحالی که صاحبان سرمایه می‌توانند به شکلی خود مختار تصمیم گرفته و آنرا در صحنه تولید به معرض نمایش بگذارند، نیروهای تولید، یعنی طبقه کارگر، فقط به عنوان یک طبقه اجتماعی وابسته به شرایط تولید می‌تواند ابراز وجود کند. البته رابطه میان این دو طبقه اجتماعی از نوع وابستگی متقابل است، اما ماهیتی غیرعادلانه دارد، زیرا که به موجب روابط سرمایه‌داری، طبقه کارگر در موضع فرو-دستی قرار داشته و قادر به تغییر شرایط تولید و روابط اجتماعی حاصل از آن نیست.

۲- طبقه حاکم با توسعه انحصاری خویش بر منابع و ابزارهای تولید و روابط اجتماعی نگهدارنده آنها، می‌تواند سمت گیری باورها، اندیشه‌ها، و اشکال فکری جامعه را نیز تعیین کرده و کنترل آنرا در اختیار خود گیرد. این وضعیتی سلطه‌گرایانه بر باورها و اعتقادات طبقات کارگری ایجاد می‌کند که به موجب آن با از خود بیگانگی فرد آنرا به لحاظ فکری به طبقات حاکم به شکلی انفعالی وابسته می‌سازد. در نتیجه، تا زمانی که طبقه حاکم بتواند افکار عمومی را برای منافع خود دستکاری کند، این سیستم تولید سلطه و سلطه بر افکار عمومی پایدار می‌ماند. بنابراین اگر طبقه حاکم توانایی خود را برای کنترل افکار عمومی از دست بدهد، سیستم تعادل خود را از دست داده و ناپایدار می‌شود.

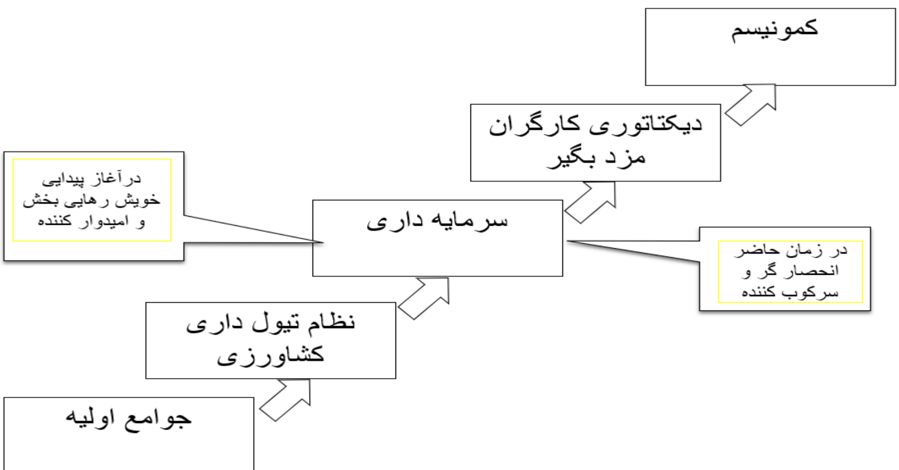
۳- جامعه سرمایه‌داری در تعامل میان زیر ساختارهای تولید و روبناهای توجیه کننده آن تعریف می‌شود. زیرساختارها شامل نیروها و ابزارهای تولید ونیز روابط اجتماعی حاصل از آن است که در کنترل طبقه سرمایه‌داری می‌باشد. قدرت اجتماعی دقیقا از زمانی آغاز می‌شود که اقلیت سرمایه‌دار کنترل انحصاری بر اجزای زیرساختارها را در اختیار خود می‌گیرد. این نیروهای حاکم بر زیربنای جامعه بخوبی می‌دانند که ادامه انحصار آنها براین منابع تولید، نیروها، و روابط اجتماعی تولید ابدی و دائمی نیست. لذا آنها سعی می‌کنند به طریقی بر اندیشه و باورهای نیروهای تولید نیز سلطه‌ای غیرمستقیم ایجاد کنند. این همان سلطه بر اذهان و باورهای مردم، و به عبارتی استعمار اندیشه‌های آنان است که از طریق ساختارهای ذهنی نظیر مذهب، آموزش، رسانه‌های جمعی، سیاست، فرهنگ، ونیز گفتمان حقوق بشر قدرت توجیه پیدا می‌کند. رابطه میان روبنا و زیربنا از نوع وابستگی و همبستگی متقابل است. زیربنا تعیین کننده و نیازمند به روبنا است، درحالی‌که روبنا پایه‌های استثماری روابط تولیدی را توجیه می‌کند. این رابطه متقابل همواره حیات نظام سرمایه‌داری را تضمین می‌نماید چرا که با اضمحلال استقلال فکری نیروی کار آنرا به تسلیم و متابعت کامل از فرامین طبقه مسلط وا می‌دارد، همانگونه که در قرون وسطی اندیشه‌ها از طریق فرمان متابعت مذهبی به انقیاد کشیده می‌شد. رابطه میان

این دو بازیگر اجتماعی در شرایط روابط تنظیم کننده ناعادلانه تولیدی و برخورداری از منافع آن، نشانگر همکاری فعالانه و متقابلاً پیش‌برنده میان قدرت اقتصادی و سلطه فکری بر کارگران است.

۴- رهایی‌بخشی طبقه فرودست نه تنها در زیرورو ساختن زیربنا، بلکه از همه مهمتر دگرگونی عمیق در باورهای نگهدارنده آن است. بنابراین همه فلسفه حیات در دگرگونی اساسی ماهیت و نیز رابطه متقابل میان زیربنا و روبنا تعریف شود.

۵- تنها دیدگاه قابل اعتماد به گفتمان حقوق‌بشر آنی است که با مشاهده مستقیم نیازهای واقعی مردم شامل نیازهای اولیه حیاتی و همچنین نیازهای اجتماعی آنان، روح رهایی‌بخشی مفهوم آزادی را می‌تواند احیا کند. این رهایی‌بخشی باید دربرگیرنده عطف توجه عمیق به حقوق مرتبط با نیازهای طبیعی مردم، حقوق دربرگیرنده آزادی و عاملیت مستقل مردم، و حقوق مرتبط با نیازهای اجتماعی آنان باشد. از آنجاییکه تامین این گونه حقوق به فراهم آوردن ابزارها و منابع تحقق آنها بستگی دارد، و از آنجاییکه انسان اساسا موجودی اجتماعی است که هویت خود را در تعامل با دیگران تعریف می‌کند، جامعه باید ساختاری داشته باشد تا این حقوق را به شکلی رهایی‌بخش تامین نماید. لذا نمی‌توان مفاهیم متعالی حقوق‌بشری را بدون توجه به این ماهیت انسانی و نیازهای آن تعریف کرد.

نظری بسیار کوتاه به *بیانیه حزب کمونیست*[1] نیز می‌تواند به روشن ساختن ابعاد دیگری از نظریه مارکس درخصوص گفتمان حقوق‌بشر کمک نماید. در این دیدگاه، کل تاریخ بازتاب دهنده تلاشی مستمر برای رهایی از شرایط سرکوب کننده طبقات اجتماعی است. (۱۸۴۸: ۱۴). این تاریخ



تلاش و مبارزه طبقاتی به عنوان نیروی محرکه تاریخ

---

[1] *Manifesto of the Communist Party* (1848).

همچنین گواه تلاش انسان‌هایی است که با به دست آوردن آگاهی‌های روبه رشد نسبت به شرایط اجتماعی سعی کرده‌اند به آزادی‌های حقیقی خود دست یابند. ولی هر بار این تلاش‌های رهایی‌بخش با فروافتادن به دام از خود بیگانگی، از مسیر واقعی خود خارج شده و راه برخورداری از موهبت آزادی برای ستم‌دیدگان و قربانیان سلطه طبقاتی را مسدود کرده است. ظهور سرمایه‌داری هرچند درآغاز نوید رهایی از رنج‌های تاریخی انسان را می‌داد، با انحصار بر ابزارها و روابط تولید، و سلطه طبقاتی خود، شرایط جدیدی از ستمگری و تخدیر افکار طبقات کارگری را جایگزین آن ساخت.

ویژگی خاص و نوآوری عصر سرمایه‌داری این است که توانست اعتبار همه امور جامعه را به منفعت مالی وابسته سازد. بنابراین استثمار پیشین را که از طریق وعد و وعیدهای مذهبی و یا ساختارهای تیول داری توجیه می‌شد، با شعار فریبنده آزادی و رهایی‌بخشی، با استثمار عریان و افسار گسیخته سرمایه‌داری جایگزین ساخته و همه دیگر طبقات اجتماعی شامل پزشک، قاضی، کشیش، شاعر، و دانشمند را نیز در خدمت خود درآورد. (۱٦) گویی اینکه همه مفاهیم متعالی حیات اجتماعی شامل خانواده، عشق، محبت و دستگیری از مستمندان، موسیقی و ادبیات، و آرمان‌هایی مانند آزادی و برابری همه کالاهایی هستند که باید در نظام سرمایه‌داری به حفظ منافع سرمایه‌دار کمک کنند. بزرگترین مشکل سیستم سرمایه‌داری همین کالایی شدن جامعه است که از طریق خود بیگانگی با ابزارهای مسلکی و چیزی به نام گفتمان حقوق‌بشر تسهیل می‌شوند. تا زمانیکه این سیستم قادر به تخدیر افکار عمومی است، راهی برای رهایی‌بخشی طبقات محروم وجود ندارد. از طرف دیگر در جامعه سرمایه‌داری رابطه وابستگی متقابل میان نیروهای سرمایه و نیروهای تولید ایجاد شده است که ریشه‌های عمیقی در باورها ایجاد کرده و به موجب آن وابستگی را همواره مستحکم تر می‌شود. ولی مشکل این است که رابطه متقابل عادلانه نیست. در این سیستم، کارگران همواره به دلیل ایجاد و تامین بازار کار سپاسگزار سرمایه‌دار می‌باشند، درحالی‌که از سوی دیگر دائما در این هراس به سرمی برند که ممکن است هر لحظه کار خود را از دست بدهند. البته سرمایه دار نیز به نیروی کار نیاز دارد و سعی می‌کند با همان فریبندگی مفاهیم و شعارهای آزادی تعاملات، حقوق‌بشر، شیوه‌های آموزشی، دمکراسی و حکومت مطلوب، و مفاهیم دیگر، همچنان حضور استعماری خود بر اندیشه و اذهان کارگران محفوظ نگهدارد. طبیعی است که رهایی‌بخشی واقعی حقوق‌بشر در پرتو این توهمی بیش نخواهد بود.

هرچند که فرضیات *ایدئولوژی آلمانی*، به همراه عقاید برخاسته از *بیانیه حزب کمونیست*، به شکل پیچیده‌ای مسیر تحلیل مفهوم حقوق‌بشر را به سوی یکی از معضلات اجتماعی و سیاسی آلمان قرن نوزدهم یعنی جامعه یهودی هدایت می‌کرد، ولی تحلیل این تحولات نمی‌تواند از چالش مارکس نسبت به گروهی از هگل‌گرایان جوان آن زمان جدا باشد که برطبق عقاید خود در پی ایجاد دولتی آرمانی و سکولار بودند. مارکس در درون این فضای تاریخی در یکی از اولین کارهای مشترک خود با انگلس یعنی *خانواده مقدس*[1] که در سال ۱۸۴۴ به چاپ رسید، موضوع حقوق‌بشر را در پرتو نظریه انقلابی خود گفتمان حق مورد توجه قرار داد. سپس و در امتداد همان اعتقادات و دیدگاه‌ها درباره حقوق‌بشر رساله‌ای نیز به نام *موضوع یهود* به تحریر درآورده و درآن به گونه‌ای به

---

[1] *The Holy Family* (1844).

موضوع رهایی‌بخشی ذاتی گفتمان حقوق‌بشر پرداخت. برای دریافت اهمیت استدلال‌های مارکس و توضیح روشنتر موضع او، باید بطور اجمالی شرایط آن زمان و فضای ضد یهودی‌گری را نیز توضیح داد. موضوع یهودیت در اروپا از آغاز مهاجرت یهودیان اشکنازی که در امتداد راه‌های آبی به مناطقی در اطراف لهستان، لیتوانی، بلاروس، آکراین، و منطقه رود راین مستقر شدند، در آلمان قرن نوزدهم به اوج تنش آفرینی رسید.

در جزوه *مشکل یهود* که در انتقاد از آرای برونو بوئر[1] که از اعضای فعال نوهگلی‌های آلمانی بود، انتشار یافت، مارکس موضع روشنتری نسبت به گفتمان حقوق‌بشر را به نمایش می‌گذارد. یهودیان آلمانی که از ریشه‌ای تاریخی یهودیان خزری بودند، مانند دیگر گروه‌های یهودی در سراسر اروپا از محدودیت‌هایی در حیات اجتماعی و فعالیت‌های اقتصادی در رنج و عذاب بودند. به دلیل اقلیت بودن و فعالیت‌های اقتصادی خود، یهودیان به لحاظ تاریخی همواره با برچسب‌های نادرست مورد اذیت و آزار قرار می گرفتند. طبیعتاً تضادهایی نیز میان آنان و مسیحیان وجود داشت که به درگیری‌های عمده‌ای برای فشار به یهودیان منجر گردید. درواقع، از همان آغاز استقرار خود، به دلیل مذهب خاص خویش که بر مبنای عقیده ممتاز بودن قوم یهود قرار داشت، و به دلیل وفاداری به سرزمین بیت المقدس، و علقه‌های قومی، با یهودیان به گونه‌ای متفاوت رفتار می شد. البته به لحاظ تاریخی یهود مسئول به صلیب کشانده شدن عیسی مسیح تلقی شده و فضای ضد یهود با عناوینی نظیر خائن و ضد بشر از همان سال‌های آغازین شکل‌گیری امپراطوری روم ریشه‌های عمیقی در باورها و رفتارهای مردم دوانده بود. از این بابت و مخصوصا در سراسر قرون وسطی تا قرن شانزدهم، سخت ترین ایام برای یهودیان مقیم اروپا به حساب می‌آید. به عنوان مثال این باور نادرست و اتهام قرن‌ها در باورهای مسیحیان، و همچنین مسلمانان، شکل گرفته بود که یهودیان کودکان را ربوده و از خون آنها برای عید پاک یا آیین‌های دیگر استفاده می‌کنند. یا اینکه یهودیان که مسئول مصلوب شدن عیسی مسیح می‌باشند، نمی‌توانند انسان باشند. این گونه تهمت‌های سنگین منجر به محاکمه و قتل عام گسترده یهودیان در قرون وسطی و اوایل دوران مدرن شد (جانسون، ۲۰۱۲). یا اینکه، به عنوان مثال، به تهمت ناروایی پیرامون اشاعه طاعون سیاه توسط یهودیان در اروپا در قرن چهاردهم که منجر به مرگ و میر مردمان زیادی شد، نیز می‌توان اشاره کرد. به دنبال این اتهام نادرست، یهودیان در شهرهای مختلف قتل عام شده، زنده سوزانده شده، و خانه‌های آنان ویران شد. حتی مسیحیت پروتستان نیز خود را از اتهام زدن به یهودیان مبرا نساخته و مارتین لوتر در رسال‌های که با عنوان *یهودیان و دروغ‌های آنان* در سال ۱۵۴۳ در ویتنبرگ انتشار داد[2]، در اتهام زنی و جوسازی علیه یهودیان مشارکت نمود.

به دنبال ظهور مفاهیم سکولار در انقلاب کبیر فرانسه و سقوط قدرت کلیسای کاتولیک، انقلابیون فرانسه با درهم شکستن سلطه رژیم‌های کهن و مزایای نظام تیول‌داری اشرافی، موضوع آزادی و برابری را در صدر برنامه‌های اجتماعی و سیاسی قرار دادند. ولی همان عقل‌گرایان فرانسوی

---

[1] Bauer, B. (1843/2012). *The Jewish Problem*. Cambridge University Press.
[2] Martin Luther, *Jews and Their Lies* (1543). Jewish Virtual Library.

نظیر ولتر، درعین حال با شعار پسا-مسیحایی زمینه‌هایی را برای ضدیت با یهود فراهم آوردند.[1] بنابراین هم واپسگرایان، و هم پیشروها، به نوعی در جریان ضدیت با یهود مشارکت و همدستی داشتند. با همه این اوصاف، وضعیت یهودیان در فرانسه رو به بهبود گذاشت. یهودیان با پذیرش قوانین نوین، در درون جامعه فرانسوی جذب شدند و حق شهروندی یافتند. علت اصلی این تحول در رابطه با یهودیان نیز این است که مفهوم ملیت از معانی مذهبی خود به سوی مبانی سیاسی ملی سوق داده شد. درنتیجه، حقوق ذاتی انسان، عقل گرایی سیاسی، و فردگرایی اقتصادی، همه فرضیات مبتنی بر مذهب را ویران ساختند. اینگونه بود که فضایی متفاوت برای رفتار با یهودیان پدیدار شد.

ولی در آلمان که هنوز خود را از فضای مذهبی مسیحایی پروسی در درون سیستم سیاسی رها نساخته بود، مفاهیم آزادی و برابری مورد تایید قرار نگرفت. درواقع، آلمان نیمه اول قرن نوزدهم هنوز به بلوغ عقلایی سیاسی لازم نرسیده بود که بتواند مفاهیم رهایی‌بخشی سکولار را در جامعه دنبال کند. هرچند که اصلاحاتی از بالا انجام می‌گرفت، ولی ماهیت دولت و رابطه آن با مردم همچنان بر مبنای علقه‌های قومی، فرهنگی، و وفاداری‌های سنتی باقی مانده بود. بنابراین دلایل، تعصبات آلمانی مایل نبود قوم گرایی یهودی را تحمل کند. حتی دولت مسیحی آلمان-پروس عمده یهودیان را از نقش‌های اجتماعی محروم ساخته بود. در نتیجه تضادهایی هم میان قانون‌گذاری و رویه‌های تبعیض گرایانه بوجود آمد که تحمیل مالیات‌های سنگین به یهودیان را با خود به دنبال داشت. درحقیقت برخلاف فرانسه که درآن آگاهی‌های ملی بر بنیادهای مدنی قوام یافته بود، آگاهی ملی آلمان قرن نوزدهم همچنان بر مبنای قومی-خونی قرارگرفته و جبهه ضد یهود را تقویت می‌کرد. علاوه براین، درحالی که در فرانسه موضوع یهودیت با سرمایه‌داری نوظهور پیوند پیدا کرده بود، قومیت یهود در آگاهی ملی آلمانی با موضوعات داد و ستد پیوند یافته، و ابعاد منفی برای آن تصور می شد که به نوبه خود احساسات ضد یهود را بیشتر دامن می‌زد. به عنوان مثال مارکس در رساله *موضوع یهود*، آنان را ستایشگران پول و مادیت خطاب نمود، و اینکه نسل یهود با ابلیس همراه است و همه افکار شیطانی در یهودیت تجلی یافته است. یا اینکه یهودیت روح حاکم بر فایده گرایی است، و به همین دلیل همواره مورد حمله قرار می گرفتند. مخالفان آلمانی آنها را قومی فرودست تصور می‌کردند که دشمن نژاد آریایی می‌باشند; آریایی‌هایی که طبیعت را دوست دارند و به خانواده عشق می‌ورزند، و یهودیت در جهت مخالف این نژاد قرار می‌گیرد. این نگرش‌های منفی نسبت به یهودیان در ادبیات رو به توسعه‌ای در قرن نوزدهم جلوه‌های قدرتمندی پیدا کرد.[2] تا سال‌های ۱۸۸۰ هگلی‌های جوان آلمانی شامل ملی گرایان و نیز سوسیالست‌ها، همچنین دشمنی با یهود را دنبال کرده و هویت و هستن آنان به عنوان یک قوم را انکار می‌شد.

[1] Francois-Marie Voltaire. (1771). *Letters de Memmuis a Ciceron*.
[2] Pierre Joseph Proudhon. (1847). *On the Jews*

در چنین شرایطی است که باید اعتقادات بوئر، عالم الهی پروتستان رادیکال، درخصوص یهودیان را دریافت. بوئر در رساله خود با عنوان *موضوع یهودیان،* آنان را به لحاظ اخلاقی غیر قابل انطباق با ویژگی‌های قومی و فرهنگی آلمانی دانسته و استدلال می‌کرد که یهودیت نسبت به آیین مسیحیت فروتر است چرا که ذاتاً در مقابل مفهوم پیشرفت قرار می‌گیرد. بنابراین حتی در مقایسه با هگل که معتقد بود یهودیان باید از حقوق برابر برخوردار باشند، بوئر استدلال می‌کرد که یهودیت نوعی مسیحیت ناتمام است، درحالی‌که مسیحیت یهودیتی است که خود را تکمیل کرده است. مسیحیت به دلیل توجه به محبت و مهرورزی به همنوع مقامی بالاتر از یهودیت دارد. ولی یهودیت به این دلیل که خود را قوم ممتاز می‌داند، این اجازه را به آیین خود نمی‌دهد تا بتواند با تحولات تاریخی و پیشرفت آن هماهنگ و همراه شود. در نتیجه، یهودیت با غرور بی جا و زندگی انگلی همراه شده است. این است که یهودیت، از نقطه نظر بوئر، به لحاظ نظری خود-محور و عاری از هر نگرش اخلاقی است، نمی‌تواند با تمدن بشری همراه شود. دقیقا از همین زاویه دید است که بوئر استدلال می‌کند که یهودیت ذاتاً نمی‌تواند با رهایی‌بخشی همراه شود چرا که خدای یهودی با برتری دادن این قوم نسبت به دیگران، آنان را به خودپرستانی تبدیل کرده است که در مقابل تمدن بشری مقابله می‌کنند. در آینده آلمان، طبق نظر بوئر، تنها راه نجات تاسیس دولتی سکولار است. برای پیوستن به فضای سکولار آلمان یهودیان باید از یهودیت خویش و داعیه قوم برتر خود را رها سازند. مارکس در رساله *موضوع یهود* با این راه حل سیاسی بوئر، برای آینده آلمان واکنش نشان داد.

در نقد رساله بوئر، مارکس این بحث را مطرح می‌سازد که بجای اینکه پرسیده شود چه کسی باید رها شود، و یا چه نیرویی باید رهایی را فراهم آورد، باید پرسید معنی رهایی‌بخشی چیست. از آنجایی که این پرسش اساسی مورد توجه بوئر قرار نگرفته است، فرمول او با تناقض همراه شده و ماهیت رهایی‌بخشی را اساس مخدوش کرده است. اینطور نیست که با تشکیل دولت سکولار تضادهای اجتماعی کاهش یافته و مردم از نقطه نظر حقوق خویش از موانع اجتماعی رها شده باشند، صرفا به این دلیل که تضاد میان حقوق فرد و حقوق شهروند به عنوان معضل ترین موضوع باقی می‌ماند. منظور او این است که در جوامع سرمایه‌داری مفهوم حق با ماهیت ذاتی رهایی‌بخش نمی‌تواند در همه جا حضور داشته باشد. در اینگونه جوامع، آنگونه که در *ایدولوژی آلمانی* توضیح داده شد، طبقات سرمایه‌داری بر آزادی اراده کارگران و استقلال عقلایی آنان غلبه دارند. وقتی که به شرایط کارخانه‌ها نگاه می‌کنیم درمی یابیم که مفهوم حق فقط با توجیهاتی برای حفظ وضع موجود همراه شده است. از این بابت در فضای سرمایه‌داری، عمده مردم به اسارت شرایط بی‌رحمانه تولید درآمده و حتی با ادغام در چرخه تولید از خود بیگانه شده‌اند (مارکس، ۱۸۳۸: ۱۳) این فضای سکولاری که بوئر نوید آنرا می‌دهد، به معنی رهایی‌بخشی نیست بلکه گمراهی دیگری است برای محروم ساختن کارگران از برخورداری از آزادی. مفهوم حق به معنای لیبرال سرمایه‌داری آن، تبدیل به گفتمانی می‌شود که از شرایط واقعی ستمدیده گان بیگانه مانده و فقط دربرگیرنده حقوق و آزادی‌های آنانی خواهد بود که بر منابع و ابزارهای سلطه و بر اذهان مردم سلطه دارند. در این صورت مفهوم حق و آزادی با قدرت، سلطه، و مزایا همراه شده، و هدف نهایی آن حفظ وضع موجود به نفع سرمایه‌داری استثمارگر می‌باشد. این نقد مارکس هرچند الگویی از زندگی سیاسی را پیشنهاد می‌کند که درآن نظام مدافع برابری سوسیالیستی برقرار می‌شود، ولی دلایل مارکس عمیقا

به بعد و ضرورت رهایی‌بخشی مفهوم حقوق‌بشر ارتباط دارد. یعنی اینکه مفهوم حق باید در نظم واقعی و عینی جوامع معنی حقیقی برخورداری از آزادی و برابری مفهوم یابد.

بنابراین مارکس استدلال می‌کرد که فقط با نقد دین نهادین شده و ایدئولوژیک مردم می‌توانند از حقوق واقعی خود برخوردار شوند. تسکین خیالی دین فقط منعکس کننده بیگانگی اجتماعی آنان است و به تبع آن هیچ شکل واقعی رهایی نمی‌تواند ایجاد کند. به عبارت بهتر با شکل‌گیری دولت سکولار و جدایی مذهب از سیاست هرچند نوعی رهایی سیاسی به وجود می‌آید، اما در این نظام سیاسی سکولار، کارگران و دیگر گروه‌های ستم دیده همچنان در اسارت باقی می‌مانند. مارکس استدلال می‌کند که دین را به تنهایی نباید دلیلی برای از خود بیگانگی در نظر گرفت، بلکه دین فقط به عنوان تجلی محدودیت سکولاریزم است. از این بابت می‌توان محدودیت‌های حقوق شهروندی را نسبت نه فقط به مذهب، بلکه باید با محدودیت‌های سکولار دمکراسی در جامعه سرمایه‌داری توضیح داد. (مارکس، ۱۸۴۶: ۵-۴) در این ارتباط، استقرار آزادی سیاسی و حقوقی، با خود نوعی بیگانگی اجتماعی که ناشی از ماهیت سیستم سرمایه‌داری است، را باز تولید می‌کند. تا زمانیکه این سیستم استثمار وجود دارد رهایی‌بخشی اصیل انسانی حاصل نخواهد شد. (۴) به همین دلیل فاصله زیادی میان وضع موجود و برخورداری مردم از آزادی باقی خواهد ماند. این نگرش به مفهوم آزادی بخشی ماهیت حقوق‌بشر توسط مارکس به این معنی است که در سیستم سرمایه‌داری ادراک حق فقط در حد یک سوء تفاهم باقی می‌ماند. لذا باید با دقت به مفهوم حق انسان توجه داشته و آنرا ذاتی وجود انسان دانست. از این بابت مفهوم حق چیزی نیست که مثلا از طریق اصلاح در سیستم سیاسی حاصل شده و یا اعطا شود. بنابراین بوئر در اشتباه است که به مفهومی از رهایی‌بخشی توجه می‌کند که فقط به معنای سیاسی آن مفهوم اطلاق می‌شود. ولی این رهایی‌بخشی هرگز به منزله آزادی انسان نیست. (۱۸۴۵: ۱۱۸) بوئر باید در نظر داشته باشد که رهایی‌بخشی سیاسی فقط از طریق رهایی‌بخشی هویت انسانی امکان پذیر می‌باشد.

با مرور این ادبیات در رساله *خانواده مقدس*، و همچنین رساله *موضوع یهود*، هنوز پرسش‌هایی بی‌پاسخ در ذهن باقی می‌مانند. آیا مارکس با حقوق دمکراتیک مبتنی با آزادی‌های مدنی سیاسی مخالف است؟ اگر مارکس ایجاد فضای سکولار برای برخورداری از آزادی‌های مدنی و سیاسی را معادل با امکان برخورداری از آزادی و حقوق‌بشر نمی‌داند، آیا می‌توان استدلال کرد که در مارکسیسم گفتمان حقوق‌بشر محترم شمرده می‌شود؟ مارکس که مذهب را عامل خودبیگانگی دانسته، و آنرا به منزله افیون توده‌ها در نظر می‌گیرد، پس چرا به ضرورت استقرار نظام سکولار که بوئر نوید آنرا می‌دهد، اقبال نشان نمی‌دهد؟ اگر پاسخ به این پرسش‌ها مثبت است، دیگر نیاز به کنکاش در آثار مارکس برای یافتن نشانه‌هایی از احترام به حقوق‌بشر نیست. بنابراین، می‌توان به آسانی این قضاوت را ارائه کرد که مارکس در مقابل گفتمان حقوق‌بشر قرار می‌گیرد. اما دقت نظر بیشتر در استدلال‌های مارکس درمقابل بحث رهایی‌بخشی سکولاریزم توسط بوئر، بهتر می‌توان مراد و منظور مارکس را دریافت. حقوق‌بشر فقط محدود به آزادی‌های سیاسی و مدنی نیست. اینگونه حقوق لازمه شکل‌گیری مفهوم انسانیت هستند، یعنی حقوقی انسانی هستند، اما برای رهایی‌بخشی کافی نیستند. معانی واقعی و نوید رهایی‌بخشی گفتمان حقوق‌بشر باید در توانایی مردم برای بیان هویت خویش، حق مشارکت در تصمیم گیری‌ها، و برخورداری از حقوق عینی در متن

واقعی جامعه‌ای که درآن زندگی می‌کنند، می‌بایست ادراک شود. اینگونه حقوق در شکل حقوق شهروندی تجلی می‌یابند. پس تفاوت‌هایی میان حقوق انسانی و حقوق شهروندی وجود دارد، هرچند که این دو مقوله حقوق با یکدیگر آمیخته و متقابلاً پیش برنده می‌باشند. مارکس دقیقاً از جدایی میان این دو نوعِ حقوق ذاتاً به هم پیوسته انتقاد می‌کرد. حقوق انسان و حقوق شهروندی یک کل ارگانیک به هم پیوسته را تشکیل می‌دهند. به این طریق، مارکس مطمئنا حقوق برخورداری از آزادی اجتماع، آزادی مطبوعات و آزادی سیاسی را به چالش نمی‌کشید، اما استدلال می‌کرد که این حقوق بدون حقوق شهروندی برای تصمیم گیری گمراهی‌هایی در فهم حقوق‌بشر ایجاد می‌کند.

این انتقاد معقول یادآوری می‌کند که جدا کردن حقوق بشر از حقوق شهروندی خطایی در نظریه پردازی است که ادراک صحیح مفهوم حقوق‌بشر را با تردیدهای جدی مواجه می‌سازد. این جدایی از یک زاویه دید به منزله محدود کردن مفهوم حق، و از جهات دیگر به منزله ابزاری برای تداوم سلطه توسط طبقات حاکم سرمایه‌داری است. علیرغم پیشرفت‌هایی که در حوزه حقوق انسانی انجام گرفته است، "این حق برابر هنوز همواره با محدودیت نظام سرمایه‌داری دچار نقصان است به این دلیل که حقوق تولید کنندگان و صاحبان سرمایه بر حقوق نیروی کار غلبه دارد. در این شرایط سخن گفتن از برابری بی‌معنی است". (۱۸۴۶: ۳) حقوق طبقه سرمایه‌داری به قدرت و مکنت آمیخته است، درحالی‌که حقوق طبقه کارگر در زیر آوار ساختاری استثمار سرکوب شده است. با این استدلال می‌توان نتیجه گرفت که بی عدالتی در حضور و سلطه جاری گفتمان حقوق‌بشر سرمایه‌داری ریشه دارد. دلیل اصلی برای ارایه این استدلال این است که در نظام سرمایه‌داری آنهایی که از حقوق‌بشر برخوردارند، کسانی هستند که از مزایای اجتماعی و سیاسی برخوردارند. به همین سبب باید این گفتمان از حقوق‌بشر را حقوق منفعت جویان و خودپرستان تلقی کرد. در همان مقاله *موضوع یهود*، با اشاره به اعلامیه حقوق انسان و شهروندی امریکا که در سال ۱۷۹۱ انتشار یافت، توضیح می‌دهد که آزادی‌های مرتبط با حقوق مدنی و سیاسی، به رسمیت شناختن مالکیت خصوصی، تامین امنیت فردی و غیرو همه بر مبنای فردگرایی بریده از متن قرار گرفته‌اند. همه اینها مهر تاییدی است بر فریبندگی حقوق انسان در برابر حقوق شهروندی و حق مردم برای مشارکت در تصمیم گیری‌ها. (۱۲) در این نگرش به حقوق‌بشر، هرچند که انسان از قیود مذهبی رهایی می‌یابد، هرچند که از نظم کهنه سلسله مراتبی اجتماعی آزاد می‌شود، و هر چند که می‌تواند صاحب حقوق مدنی و سیاسی به معنی فردگرایانه آن باشد، اما از زنجیره‌های بردگی و استثمار نظام سرمایه‌داری نمی‌تواند خلاصی یابد. بدتر از همه اینکه این گفتمان به ظاهر رهایی‌بخش، نوعی از خودبیگانگی را در باور و اندیشه انسان‌ها ایجاد می‌کند که نتیجه آن تسلیم محض به روابط تولید سرمایه‌داری است. در نقد برنامه گاتا، مارکس براین استدلال تکیه کرده و عقاید حقوق‌بشری را یاوه گویی‌های فاقد معنایی می‌داند که در خدمت منافع طبقات حاکم است. (مارکس، ۱۸۷۵: ۲۷) با این قراین و شواهد، حقوق‌بشر را نمی‌توان به شرایط انسانی نسبت داد که از جامعه خود و شرایط زندگی ستم بار درآن بیگانه شده است. بوئر، طبق استدلال مارکس، حد فاصلی میان فرد به معنی عام کلمه، و فرد بعنوان یک بازیگر اجتماعی برقرار می‌کند. این گفتمان از حقوق‌بشر هرگز نمی‌تواند رهایی‌بخش باشد، بلکه به شکلی فریبنده استمرار نظام سلطه را تضمین می‌کند.

برای غلبه بر این مشکلات باید چاره‌ای اندیشید. حقوق‌بشر واقعی و رهایی‌بخش را باید در امتداد به هم پیوستگی حقوق انسان و حقوق شهروند جستجو کرد. پیش فرض‌های حقوق انسان بر جدایی جامعه مدنی از جامعه سیاسی استوار است، درحالی‌که در مفهوم حقوق شهروندی جامعه مدنی و سیاسی با یکدیگر آمیخته و مکمل یکدیگر می‌باشند. مفهوم حقوق انسان برگرفته از اراده اکثریتی است که در ساختار اجتماعی اراده خود را به دیگران تحمیل می‌کنند. ولی حقوق شهروندی برخاسته از اراده شهروندان بعنوان بازیگرانی فعال و متعهد برای پیشبرد عدالت می‌باشد. (۱۸۴۶: ۱۵) در نظریه اول، مردم از هنجارهای اجتماعی و شرایط هویتی خود جدا شده‌اند، درحالی‌که حقوق شهروندی به مردم به عنوان هویت‌هایی فعال و تعیین کننده شرایط اجتماعی دلالت دارد. گفتمان حقوق بشر ماهیتی نظری دارد، و به همین دلیل به سختی می‌تواند روابط اجتماعی نابرابر سرمایه‌داری را تغییر دهد. ولی در گفتمان حقوق شهروندی، مفهوم حق فعال، سازنده، و پیش‌برنده است. به همین دلیل در شرایط روابط پیچیده اجتماعی، آمیختگی و به هم پیوستگی گفتمان حقوق انسان با حقوق شهروندی می‌تواند ابعاد رهایی‌بخشی گفتمان را محقق سازد. این را هم باید درنظر داشت که در فلسفه مارکس انسان موجودی اجتماعی است که از طریق تعامل با همنوعان و روابط اجتماعی هویت انسانی خود را باز یافته و تعریف می‌کند. لذا نگرش به مفهوم انسان و حقوق او می‌بایست در همین چارچوبه روابط و ساختارهای اجتماعی تعریف شود. افزون براین‌گونه استدلال‌ها، باید به نکته ظریف و عمیق دیگری در نظریه مارکس هم توجه داشت. حقوق انسان نوعی مفهوم کلی[1] است که انسان‌ها را به عنوان موجوداتی مستقل ولی درعین حال معطوف به منافع خود معرفی می‌کند، و دلیل آن هم این است که نظام سرمایه‌داری ذاتاً منفعت پرستی است. به همین دلیل، نگرش سرمایه‌داری نمی‌تواند برابری میان مردم برقرار کند. نوع همکاری لیبرال در درون رقابت جویی نظام سرمایه‌داری نیز، دربرگیرنده همکاری برای افزایش سود و حذف رقبا از بازار تعاملات اقتصادی منفعت گرایانه است. ولی حقوق شهروندی مفهومی خاص و ریشه دار[2] از گفتمان حقوق‌بشر است که با استقرار انصاف و از طریق فرصت بخشیدن به همه شهروندان برای مشارکت فعال و آگاهانه در فرآیند تعیین سرنوشت حاصل می‌شود. به این طریق است که معنی واقعی رهایی‌بخشی از همه موانع بر سرراه برخورداری از آزادی و شکوفایی انسانی معنی واقعی خود را افاده می‌کند. هرچند که در میان این دو نوع از حقوق لایه‌های همپوش وجود دارد، نظام سرمایه‌داری می‌کوشد با مهملات فریبنده همه گفتمان حق را به نوع اول محدود سازد تا بتواند اذهان عمومی را از دریافت علل سیستمی و ساختاری سلطه و استثمار باز دارد.

---

[1] Concepts are the general ideas and abstract notions that occurred to mind in the arguments. Therefore, concepts are open to interpretations.
[2] Conception refers to something that is external to mind and the perception. It could refer to the articulation of the concepts.

نتیجه گیری

مارکس می‌کوشد نظریه‌ای منسجم درباره گفتمانی از حقوق‌بشر را ارائه دهد که به این گفتمان ماهیتی رهایی‌بخشی اعطا نموده و با استانداردهای خود مفهوم حق نیز سازگار می‌باشد. برای این منظور با نظریات نه چندان منسجمی که پیرامون این گفتمان از حقوق‌بشر در آثار مختلف خود ارائه کرد، کوشید چهره‌ای فریبنده برای سرمایه‌داری ترسیم نماید که هرچند ظاهری رهایی‌بخش دارد، اما در عمل درپی حفظ و استمرار وضعیت موجود می‌باشد. در پرتو این نگرش به حقوق‌بشر است که استدلال می‌کند حقوق‌بشر باید بتواند پیام‌های رهایی‌بخش خود را بازسازی کند. دستیابی به این هدف نیز فقط از طریق دقت نظر کافی به حقوق شهروندی یعنی حقوقی که به افراد این فرصت را می‌دهد تا بتوانند حاکم بر سرنوشت خویش بوده و شرایط اجتماعی و سیاسی را به دور از خودبیگانگی تعیین نمایند، امکان پذیر می‌باشد. اما باید در نظر داشت که هرگاه شرایط رهایی‌بخش فراهم شود، بازهم این امکان وجود دارد که گفتمان از پایه‌های اجتماعی خود انتزاع یافته و به نظریه حاکم یا ایدئولوژی جزمی تبدیل شود که مجددا انسان‌ها را به استثمار بکشاند. از همین روی مارکس در چالشی که در برابر مدل نظام سیاسی سکولار مورد نظر بوئر قرار می‌دهد، به مخاطبان خود می‌آموزد که رهایی‌بخشی فقط و فقط به رهایی کامل از همه موانعی وابسته است که مانع از برخورداری واقعی از آزادی و حق تعیین سرنوشت می‌شوند این نکته پایانی را نیز باید یادآوری کرد که هرچند که با خواندن آثار اولیه مارکس می‌توان نظریه متقنی پیرامون مفهوم حقوق‌بشر استخراج نمود، با این وصف پیشنهاد آرمانی وی مبتنی بر ایجاد جامعه بی‌طبقه هرگز نتوانست سیمای روشنی از حقوق‌بشر برای مخاطبان خود ترسیم نماید.

حقوق‌بشر و پیچیدگی‌های روابط قدرت

چکیده

حقوق‌بشر به عنوان گفتمانی مدرن برای رهایی‌بخشی از آغاز شکل‌گیری خود، پیامی نوید بخش برای پایان دادن به اشکال مختلف قدرت‌های سرکوبگر و ناقض حرمت انسانی را به جهانیان عرضه داشت. در این ارتباط نظم نوین بین‌المللی بعد از جنگ جهانی دوم که می‌کوشید آرزوهای دیرین رهایی‌بخشی مردم از نظام‌های فاشیستی را تحقق بخشد، در منشور ملل متحد ضرورت حفاظت از حقوق بنیادین همه انسان‌ها را به عنوان پایه و اساس زندگی مسالمت آمیز در جهانی عاری از خشونت مورد تایید و تاکید قرار داد. به موجب منشور، هرگاه کشوری خواهان عضویت در سازمان ملل متحد باشد، باید تعهدات مندرج در منشور را که شامل چهار هدف اصلی می‌باشند را پذیرا باشد: حفظ صلح و امنیت بین‌المللی; روابط دوستانه با دیگر ملت‌های جهان; همکاری برای حل مسالمت آمیز مشکلات بین‌المللی که دارای ابعاد اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، و یا بشر دوستانه هستند; احترام به حقوق‌بشر، و ایجاد مرکزی برای ایجاد هماهنگی اقدامات ملت‌ها. علاوه براین، منشور در مقدمه و مواد ۱، ۸، ۵۵، ۶۲، و۷۶ اهمیت مرکزی حقوق‌بشر برای نظام بین‌المللی بعد از جنگ را یادآوری می‌نماید. اعلامیه جهانی حقوق‌بشر، نیز که اولین سند حقوق بین‌المللی تصریح کننده ضرورت رعایت حقوق و آزادی‌های بنیادین می‌باشد، شناسایی کرامت ذاتی تمام اعضای خانواده بشری و حقوق برابر و سلب ناپذیر آنان را اساس آزادی، عدالت، و صلح در جهان معرفی می‌کند. علاوه براین، اعلامیه جهانی حقوق‌بشر اهمیت مرکزی احترام به حقوق‌بشر را با موضوع حاکمیت انسان به عنوان اساس هر نوع سیاست‌گذاری پیوند داده و نادیده گرفتن آنرا آسیب جبران ناپذیری به وجدان انسانی می‌داند. به موجب این اسناد حقوقی مورد قبول جامعه بین‌المللی، حقوق‌بشر باید نوید بخش جهانی باشد که در آن همه انسان‌ها در بیان و عقیده خویش آزاد بوده، و فارغ از هر نوع ترس، بتوانند انسانیت را معیار مشروعیت همه روابط اجتماعی قرار دهند. این، عالی‌ترین آرزوی انسانیت در همه اعصار تاریخ بشریت بوده است.

با همه این اوصاف متعالی در ستایش مقام شامخ بشریت، و علی رغم همه کوشش‌هایی که از جانب حامیان حقوق‌بشر برای دفاع از حقوق سرکوب‌شدگان و ستمدیده گان بکار رفته است، گفتمان حقوق‌بشر در سایه روابط قدرت[1] توانایی موثر خود را برای دفاع از حق و استقرار آزادی از دست داده است. نظریه‌های انتقادی و بویژه پسا-ساختارگرایی[2] معتقدند که تاریخ اجتماعی حقوق‌بشر همواره با روابط قدرت همراه و عجین بوده است. در این دیدگاه، گفتمان جاری حقوق‌بشر، و یا اساسا مفهوم حق به معنی انتزاعی کلمه، محافظ و توجیه‌کننده اشکال پیچیده و ناپیدای قدرت بوده و در ماهیت خود نقش دوگانه‌ای را ایفا کرده است. از یک سو، حقوق‌بشر به عنوان آیینی جهانی مردم را بر می‌انگیزد تا ساختارهای قدرت را به چالش بکشند، در حالی که از دیگر سو خود لایه‌های عمیقی از قدرت و سلطه را بر روابط اجتماعی و سیاسی هم در امور داخلی و هم نظام بین‌المللی توسعه می‌بخشد. این حالت روابط قدرت باید مورد

---

[1] Power relations
[2] Post-structuralism

تحلیل‌های دقیق قرار گرفته تا از طریق آن بتوان نیروی موثر و رهایی‌بخشی حقوق انسان را از محدودیت‌های تحمیلی روابط قدرت رها ساخت.

کلید واژه‌ها: زبان، ساختار، اثبات‌گرایی، هنجارها، روابط قدرت، سلطه فکری، سلطه، دانش قدرت، فرمان برداری و اطاعت

مقدمه

حقوق‌بشر پیام‌های خود را می‌تواند در شرایط اجتماعی و سیاسی جوامعی که از روابط قدرت عاری باشند، انتقال دهد. منظور از روابط قدرت وجود شرایطی است که در آن افراد یا طبقاتی از جامعه قادر می‌شوند نفوذ خود را بر اندیشه‌های مردم و روابط اجتماعی توسعه داده و کنترل امور عمومی را در اختیار خود بگیرند. در چنین شرایطی، توانایی سرکوب و منکوب کننده قدرت از چهره عریان و مستقیم خود به نیرویی غیرملموس و ناپیدا تبدیل می‌شود که شناخت و سازو کار اعمال آن برای مردم بسیار مشکل و پیچیده خواهد بود. به دلیل حضور همین روابط قدرت و چهره پنهان آن، آنهایی که می‌خواهند حقوق‌بشر و آزادی‌های اساسی را حفاظت کرده و ترویج دهند به سختی می‌تواند مراکز قدرت را شناسایی کنند. مهمتر از همه اینکه روابط قدرت با احاطه بر اندیشه‌ها، جهان بینی‌ها، و افکار مردم ارزش‌هایی به آنان تحمیل می‌کند که از آن خودشان نیستند، بلکه به نوعی در باورهای آنان جای گرفته است. در نتیجه مردم سلیقه‌ها و ارزش‌هایی را دنبال می‌کنند که در حقیقت ذاتی خود اصالت ندارند. بلکه این ارزش‌ها توسط آنهایی که قادر هستند افکار و اندیشه‌های مردم را در کنترل خود گیرند، به آنان تحمیل می‌شود. به عبارت روشن‌تر، با کنترل افکار و قرار دادن مردم در جایگاه‌های تصوری که از آن خودشان نیست، و نمی‌تواند در کنترل آنان باشد، روابط قدرت با کسب اراده و رضایت آن مردم، معیار مشروعیت خود تثبیت می‌کند. لذا خواسته‌ها و پیام‌های قدرت به اموری عادی و قابل پذیرش تبدیل شده و هر نوع انحراف در پذیرش عادی بودن شرایط و ارزش‌های ناظر بر آنها غیر قابل قبول و مشروع تلقی خواهد شد. استقرار روابط قدرت در جامعه برخلاف چهره عریان و مستقیم قدرت که از بالا به پایین و مقتدرانه اعمال می‌شود، به بازتعریف و مهندسی متفاوتی از ارزش‌ها اجتماعی و اخلاقی نیاز دارد که همه ساختارهای جامعه شامل تقسیم کار، وظایف، قوانین، و ساز و کارهای اجرای آن را تحت تاثیر قرار داده و با ایجاد پذیرش آن ساختارها در افکار مردم سلطه برتری طلبانه خود را به طور غیر مستقیم در همه ابعاد زندگی شامل سیاست، اقتصاد، فرهنگ، اخلاق، و هنر توسعه می‌بخشد.

مهمترین ویژگی روابط قدرت این است که ماهیت و اعمال آن از روابط سنتی میان کشورها و یا کشورها و مردمان شان متفاوت می‌باشد چراکه مفهوم سلطه به معنای سیاسی سنتی آن جای خود را به نوعی برتری فرهنگی و اخلاق محور در اذهان مردم می‌سپارد که در نتیجه آن نقطه نظرات و برنامه‌های صاحبان قدرت امری نه تنها عادی بلکه حیاتی جامعه به حساب می‌آید.

به عنوان مثال دموکراسی به عنوان حاکمیت مردم بر خودشان که در بالاترین سطوح آرمان‌های انسانی قرار دارد، به فرآیندها پیچیده و حساب گرایانه رقابت‌های حزبی و انتخاباتی برای کنترل برنامه‌های سیاسی و اقتصادی جامعه تبدیل می‌شود. درنتیجه، همان مردمی که می‌بایستی بر خود حکومت کنند عملاً با رضایت و میل خویش برتری روشنفکری و مدیریتی طبقات حاکم را می‌پذیرند. بی تردید در این شکل دموکراسی هر چند که تحقق آرمان مردم دستور اصلی کارزارهای انتخاباتی بوده است، در عمل به شکل‌گیری نظامی سیاسی و حکومتی تبدیل می شود که در آن عملاً مردم نمی‌توانند از اراده آزاد خویش بهره مند شوند. گفتمان حقوق‌بشر نیز از روابط قدرت محفوظ نمی‌ماند. در جوامعی که تحت کنترل رژیم‌های تمامیت‌خواه می‌باشند، طبیعتاً تلاش برای رهایی و رسیدن به دروازه‌های آزادی، از گفتمان حقوق‌بشر بهره‌های زیادی برده و راه پایان بخشیدن به استبداد به واسطه ساز و کارهای بین‌المللی حقوق‌بشر را تسریع می‌سازد. بی تردید این تلاش برای رهایی‌بخشی چنان ارزش والائی دارد که هرگز نمی‌تواند مورد تردید قرار گیرد.اما به دلیل توانایی برتری طلبانه فردگرایانه گفتمان حقوق‌بشر، رهایی‌بخشی ممکن است جای خود را به استبدادی پنهان دهد که به توسل به ابزارهای به ظاهر دمکراتیک مشروعیت یافته و بخش مهمی از نیازهای حقوق‌بشر–محور یعنی همان اراده مردم برای کنترل سیستم سیاسی نا دیده انگاشته می‌شود. به همین دلیل، نظریه‌های روابط قدرت این موضوع را به میان می‌کشند که حتی گفتمان حقوق‌بشر در ذات خود چهره‌ای از روابط قدرت ناپیدا را ترسیم می‌کند. علاوه براین، تلاش برای استقرار حقوق‌بشر فردگرایانه نیازها، انتظارات، و موضوعات اجتماعات هویتی و فرهنگی را از سیاست گذاری‌ها دور می‌سازد.

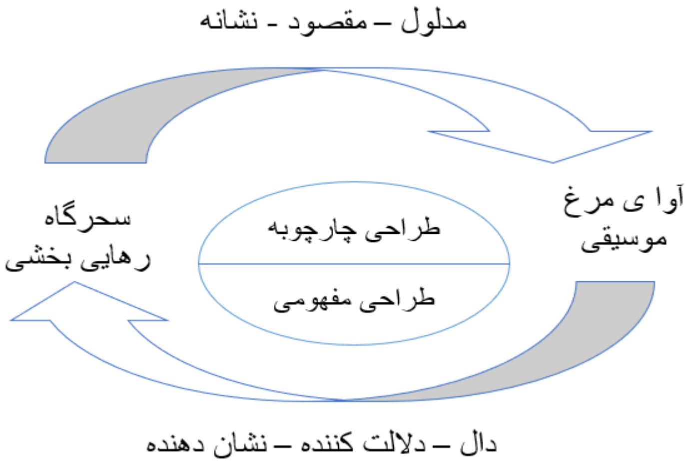
از دیگرسو، گفتمان مبتنی بر فلسفه لیبرال فردگرایانه و انتزاعی حقوق‌بشر در درون خود بذرهایی ناامیدکننده پیرامون نوعی تقسیم بندی اخلاقی و فلسفی میان نظریه‌های لیبرال و دیدگاه‌های اجتماعی پراکنده است. به موجب این فلسفه، آنهایی که ارزش‌های هویتی و فرهنگی خاص خود را برای رهایی‌بخشی از چنگ رژیم‌های تمامیت‌خواه به کار می‌گیرند، از دایره گفتمانی حقوق‌بشر خارج می‌شوند. طبیعتاً این گفتمان حقوق‌بشر و پشتوانه‌های حقوقی آن که بر مدار زیربناهای فلسفی مدرن قرار گرفته‌اند، زبان خاصی را بوجود آورده‌اند که قادر به ترجمان معانی عمیق زندگی دیگران و درک و کوشش‌ها آنان برای آزادی و سپس استقرار ارزش‌های هویتی آنان نیست. علاوه براین، گستره مفهوم حق به همبستگی مردم و جوامع، صلح، دردها و آلام نوینی که جامعه بشری را دربرگرفته است، در گفتمان فردگرایانه و تقلیل گرایانه مورد توجه قرار نگرفته است. این فصل می‌کوشد تا رابطه میان حقوق‌بشر و روابط قدرت را توضیح دهد و برای این منظور دیدگاه‌های پسا-ساختارگرایی حقوق‌بشر را توضیح دهد. از آنجایی که این نگرش موضوعی گسترده و به لحاظ عبارات و استدلال‌های خود پیچیده می‌باشد، از عمیقا درگیر شدن در پیش فرض‌ها و مباحث پسا-ساختارگرایی خود داری شده و فقط تا آنجایی که آن موضوعات به حقوق‌بشر مربوط باشد، مورد توجه قرار می گیرد.

طرح موضوع

مکتب ساختارگرایی به نوعی از نظریه پردازی اطلاق می‌شود که طی دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ در فرانسه پا به عرصه ظهور گذاشت و به لحاظ ابعاد روشنگری در برگیرنده تنوع گسترده‌ای از پیش زمینه‌ها و آرای فلسفی متفاوتی بود. پیشگامان مکتب فراساختارگرایی برای جلوگیری از ابعاد ابهام آلود و لغزش‌های موجود در ساختارهای زبانی که ابزارهای معانی هستند، سعی کردند توضیح دهند که این زبان، تفاسیر، و فهم‌های برخاسته از آن است که ساختارهای اجتماعی تعیین را می‌کند. وقتی که فردی معانی حاضر بر اندیشه خود را بر ساختارهای اجتماعی اعمال می‌کند، آن ساختارها دیگر نمی‌توانند بازتابی از توافقات جمعی و ارزش‌های برآمده ازآن باشند. اندیشه‌های ساختارگرا با درنظر داشتن ساختارهای اجتماعی (خواه عینی و خواه ذهنی)، رویکردی میان رشته‌ای را بنیان نهادند که فهم دقیق معانی مندرج در زبان و ادبیات و دلالت‌های مندرج در آنها و نشانه شناسی را مورد توجه قرار می‌داد. از نقطه نظر آنان، هرگاه به عنوان مثال به تصاویر، اشیا، و یا حرکات و جلوه‌های مورد استفاده در متون ادبی و یا فیلم‌ها دقت کنیم به نوعی نشانه‌های شناختی پی می‌بریم که معانی نهفته ناپیدا را توضیح می‌دهد. این نشانه‌ها توسط خالق آن آثار به ذهن و قضاوت خواننده و یا بیننده منتقل شده و بر تعریف دنیای او تاثیر می‌گذارد. به عنوان مثال موسیقی سنتی از نقطه نظر شناخت شناسی و دلالت‌های ضمنی در آن، چنان رابطه عمیقی میان مردم و پیام‌های موسیقی به وجود می‌آورند که روش‌های ارتباطی دیگر هرگز نمی‌تواند اینگونه بر اندیشه، قضاوت ها، و رفتار مردم تاثیر گذار باشند. آهنگ "مرغ سحر ناله سر کن" نمونه خوبی برای توضیح این مبحث باشد. این آهنگ در مقاطع مختلف تاریخی همواره تاثیرات عمیقی بر مردم درروابط اجتماعی و سیاسی داشته است. واژه مرغ دلالت بر آوای رهایی و سحر نشانه سمبولیک جامعه آرمانی است که مردم با رهایی خود از نظام‌های ستمگر و خودکامه، می‌توانند آن را تحقق بخشند. تصور پرنده‌ای که در آستانه سحر با ناله‌های خود نوای آزادی خواهی در فضای تاریک زندگی اسارت گونه مردم سر می‌دهد، دلالت‌های عمیق و توانمندی را به معرض نمایش می‌گذارد که مردم را برای دستیابی به خواسته‌های خود بر می‌انگیزد. نشانه‌ها، دلالت‌ها، و تصورات ذهنی برخاسته از این نوع موسیقی معانی نهفته‌ای از واقعیت‌های حیات سیاسی و اجتماعی را به تصویر می‌کشد که موسیقی‌های دیگر به سختی می‌توانند آن را توضیح دهند. شادروان استاد محمد رضا شجریان در مصاحبه‌ای در پاسخ به این پرسش که چرا موسیقی اصیل ایرانی با نوعی حزن و اندوه همراه است، و چرا با همه اندوهی که بر می‌انگیزد همچنان مورد استقبال می باشد، به روشنی توضیح می‌دهد که این موسیقی بازتاب دهنده بحران‌ها و غم‌هایی است که طی قرن‌ها مردم ایران را با مشکلات پیچیده‌ای مواجه ساخته است. به همین دلیل تغزل با نشانه‌های عاطفی آمیخته و روحی حماسی برای مقابله با رژیم‌های تمامیت‌خواه را بر می‌انگیزد. با عبور از دردهای تاریخی و تنگناها، موسیقی خود را دگرگون ساخته و پیام‌های متفاوتی را منتقل خواهد کرد.

بنابراین، دریافت دلالت‌ها، نشانه‌ها، و معانی نهفته در موسیقی، ادبیات، و هنر و سینما، به همراه اندیشه ورزی فلسفی و نظریه پردازی‌های اجتماعی به دلیل رابطه‌ای که با مخاطبان خود برقرار می‌سازند، اجتناب ناپذیر می باشند. این نشانه شناسی نه تنها حقایق جامعه را توضیح می‌دهد، مهمتر از همه این است که ساختارهای ذهنی وعینی جامعه را نیز به چالش می‌کشد. به همین دلیل ساختارهای ذهنی و عینی از پیش تعیین شده توانایی مقابله در برابر معانی جدید را ندارند. به همین ترتیب بسیاری از واژه‌ها و کلماتی که در گفتار، نوشتار، و یا بیان مقصود به کار گرفته می‌شوند، خواه متون ادبی باشند، و یا هنری، خواه، موسیقی و یا سینمایی، نیازمند باز شناسی معانی و پیام‌هایی که با خود حمل می‌کنند، می باشند. آین معانی نشانه‌های متفاوتی را به معرض نمایش می‌گذارد. به عنوان مثال درحالی که همان آوای مرغ سحر برای مردم ستم دیده امید بخش است، برای نظام خودکامه ترسناک و نشانه اوج مخالفت‌ها تلقی می‌شود. توضیح دقیق معانی و ساختارهای قانونی مرتبط با پیام‌های این گونه موسیقی، و یا دیگر اشکال دلالت‌ها، از این جهت اهمیت دارد که می‌توانند به واقعیت‌های زندگی مردم نزدیک شوند تا بتوانند صدای آنان را بهتر و رساتر شنیده و رساتر طنین افکن سازد.

معانی و دلالت‌ها توسط مردم دریافت شده، توسط آنان و تفسیرهای آنان به متن زندگی واقعی باز می‌گردد، و نوعی رابطه متقابل تاثیر گذار بر رفتار آنها را شکل می‌بخشد. در واقع مردم از در شکل بخشیدن خالقیتی مشترک با خالق آن اثرها در می‌آیند. استاد شجریان در یکی از مصاحبه‌های خود این خلاقیت مشترک را به روشنی توضیح می‌دهد و می‌گوید او صدای مردمی است که نظام خودکامه آنان را خس و خاشاک نامیده است. به همین دلیل هویت هنری و منش اجتماعی او با مردم و صدای آنان آمیخته می‌شود. منظور از طرح این موضوع این نبود که بگوییم



شادروان شجریان پسا-ساختارگرا بود، هرچند که فریاد رسای قدرتمند شالوده شکنی داشت، بلکه هدف این بود که توضیح دهیم که حقایق زندگی برآمده از نشانه‌ها، دلالت‌ها، سمبل ها، و یا پیام هاست، و این حقایق ساختارها را شکل می‌بخشند. افزون براین تنوع نشانه‌ها و دلالت‌ها، این

عقیده را نیز به معرض نمایش می‌گذارد که حقایق با واقعیت و دردهای جامعه نسبت مستقیم دارد. لذا در شرایط مختلف اجتماعی به اشکال گوناگون متبلور می‌شوند.

پسا-ساختارگرایی در واقع نوعی اندیشه ورزی انتقادی است که ریشه‌های خود را به سوی نقد مکاتب ساختارگرا کشانده و با تاکید بر مطالعه نوشتارها و آثار ادبی، فلسفه، و هنری می‌کوشد ابعاد رهایی‌بخشی اندیشه را درقبال ایستایی گمراه کننده ایدئولوژی‌های حاکم برانگیزد. به عبارت روشنتر، با چالش کشیدن بلوغ خود-تحمیلی برخاسته از تسلیم در برابر ساختارها و ایدئولوژی‌های نگاهبان آن، مردم برانگیخته می‌شوند تا تنبلی و سستی در اندیشه ورزی را رها ساخته تا بتوانند با بازشناسی توان روشنگرایانه انتقادی خویش ساختارهای موجود و روابط قدرت برخاسته از آن را به چالش بکشند. به عبارت روشنتر بتوانند بر صغارت خود-تحمیلی رها شده و روشنگرایانه آنرا به چالش بکشند. به همین دلیل، مفاهیمی در حوزه اندیشه‌ورزی به کار گرفته شده و با استخدام سمبل‌ها، معانی، و نشانه‌ها طرز فکر جدیدی را به جامعه معرفی می‌شود که به تدریج و در مسیر تکوین خویش، نظریه‌های ساختارگرایانه آرام آرام به سمت فلسفی سازی موضوعات اجتماعی و دستگاه‌های اخلاقی کشیده شده و در نتیجه نیروی قدرتمند رهایی‌بخشی و نقد اجتماعی را برای حفاظت از اراده آزاد انسان بوجود آورد. شایان ذکر است که علی رغم تاکید بر اهمیت نقش مردم در فهم و ادراک نشانه‌ها و معانی و طبیعتاً مقابله با تهدیدهایی که هویت انسانی جستجوگر را تهدید می‌کرد، پسا-ساختارگرایی به سوی نوعی طرح مفاهیم نه چندان روشن، بی‌ثباتی در ادراک معانی، و شناخت‌های ابهام آلود بودن از نشانه‌ها و پیام‌ها، و تفاسیر گوناگون متن‌ها کشیده شد. همین ابهامات و سردرگمی‌ها برای درک واضح پیام‌های اندیشه‌های پسا-ساختارگرا، فضایی را برای اشتباه مساوی قلمداد کردن آن با نظریه‌های پسا-مدرن را به وجود آورد. در حالی که نظریه‌های پسا-مدرن به عنوان پاسخی بنیادشکن سعی می‌کنند بی نظمی را جانشین سختی‌ها و و جمود اندیشه ورزی ساختارگرایی سازد، و ازهمین روی استعداد عمیقی برای فرو افتادن به نسبی گرایی هنجاری نیز با خود به همراه می‌آورند، رویکردهای پسا-ساختارگرایی با واسازی متن‌ها آنرا در مسیری که مطابق با نیاز جامعه و مردم باشد، هدایت می‌کنند. این واسازی و سپس بازسازی فضایی نوین و معطوف به آزادی و رهایی‌بخشی اندیشه و عمل را در پیش رو قرار می‌دهد.

داستان کودکانه آلیس و هامتی دامپتی (بخش ششم کتاب در آن سوی آینه) اثر لویس کارول[1] نمونه گویایی از استدلال‌های رویکرد پسا-ساختارگرایی در تبیین حقایق بر اساس خلاقیت‌های مشترک، متون تفسیری، و اهمیت نشانه‌ها و سمبل‌ها می‌باشد. در گفتگویی که میان آلیس و هامتی دامپتی صورت می‌گیرد، این بحث مطرح می‌شود که چه کسی حقیقت را بیان می‌کند. در آغاز گفتگو و در پاسخ به پرسشی در باره نامش، آلیس می‌گوید که نامش آلیس است. ولی قبل از اینکه بتواند ادامه دهد، طرف گفتگو، یعنی هامتی دامتی حرف او را قطع کرده و می‌گوید چه اسم احمقانه‌ای. معنی آن چیست؟ و چه مفهومی دارد؟ آلیس با شک و تردید می‌پرسد: "آیا یک اسم باید معنی داشته باشد؟ هامپتی دامپتی می‌گوید: "البته که باید معنی داشته باشد" و سپس با

---

[1] Carroll, L. (2018). *Through the Looking-Glass and What Alice Found There.* Aeterna Classics.

خنده می‌گوید نام او به معنای شکلی است که دارد (شکل یک تخم مرغ) که البته شکل زیبایی هم می‌باشد. ولی با نامی مانند شما (یعنی آلیس)، ممکن است تقریباً هر شکلی را تجسم کرد. در ادامه گفتگو وقتی که بحث به واژه افتخار کشیده می‌شود، بحث مربوط به معنی اسامی و واژه‌ها هرچه بیشتر قابل تامل و انتقادی می‌شود. آلیس می‌پرسد "من نمی دانم منظور شما از" افتخار "چیست. هامپتی دامپتی با تحقیر لبخند می‌زند. 'البته شما نمی دانید مگر زمانی که من به شما بگویم منظورم چیست". منظور من این است که "یک بحث خوب برای شما وجود دارد". آلیس مخالفت کرده و هامپتی دامپتی را به چالش می‌کشد: "اما" افتخار به معنای" یک بحث خوب نیست". هامپتی دامپتی با لحن تحقیر آمیزی می‌گوید: "وقتی من از یک کلمه استفاده می‌کنم همان معنایی را دارد که من انتخاب می‌کنم - نه بیشتر و نه کمتر". این بار آلیس پرسشی را مطرح می‌کند که در ساختار آن نیازی به پاسخ نمی‌باشد. "آیا می‌توانی کلمه‌هایی را درست کنی که معانی بسیار مختلفی داشته باشد". ولی هامپتی دامپتی با جدیت پاسخ می‌دهد "بستگی به این دارد که کدامین معنی ارجح می‌باشد، فقط همین". آلیس همچنان متعجب باقی می‌ماند. معانی واژه‌ها و زبانی که به کار می‌بریم در اختیار ما نیست. آنها از ساختارهای اجتماعی که ما در درون آنها قرار داریم سرچشمه می‌گیرند. این معانی از کودکی و در درون ساختارهای مختلف به وسیله واژهای زبانی که به کار می‌رود، معانی خود را در ذهن مردم قرار می‌دهد. به همین دلیل آلیس می‌پرسد منظور شما از اینکه من معنی را برای کلمه انتخاب می‌کنم چیست؟ هامپتی دامپتی پاسخی می‌دهد که می‌تواند شاه کلیدی برای فهم اندیشه‌های فرا-ساختارگرایی باشد: "من می‌توانم کل آنها را مدیریت کنم ! به گونه‌ای نفوذناپذیر. این چیزی است که من می‌گویم". (۸۱ - ۷۷)

داستان تخیلی آلیس پنجره‌ای کودکانه بر روی اندیشه باز می‌گشاید تا بتواند در معنی واژه‌ها و پیام‌های آنان را به چالش بکشد. آنچه که از تجارب آلیس به دنیای واقعی منتقل می‌شود امکان به شناخت درست معانی مفاهیم از نادرست و هدایت قضاوت کردن در خصوص جهانی است که در آن زندگی می‌کنیم.

پسا-ساختارگرایی به تامل در زبان و معانی نهفته در آن دعوت می‌کند. مهم این است که دریابیم که آیا آن معانی از طریق دیگران به ما رسیده است، و ما آنرا دنبال می‌کنیم، یا اینکه می‌توانیم با واکاوی عمیق کنترل معنی را به دست گیریم. منظور اینکه می‌توانیم خود مالک معانی نهفته در زبان و گفتمان باشیم و ابعاد مرتبط با عاملیت انسانی و هویتی خود را حفظ کنیم. به همین دلیل باید زبان را با هویت مستقل انسانی آمیخته دانست. این پیوستگی جدایی ناپذیر می‌تواند ساختارهای تحمیلی ذهنی و عینی را به چالش کشیده، مردم را از رویه‌های کورکورانه جدا ساخته، و با دعوت به تأملات انتقادی آنها را مالک سرنوشت خود سازد. پس زبان، اندیشه ورزی انتقادی، و دانش با یکدیگر آمیخته‌اند. آنانی که گفتمان را با زبان خود به دیگران می‌آموزند، در واقع با نگرش‌های هویتی خود دیگران را نیز تحت کنترل قرار می‌دهند. در حقیقت نوعی سلطه را بر اندیشه‌ها و جهان بینی‌های آنان می‌گسترانند. به این ترتیب، حقوق‌بشر فردگرایانه نیز گفتمانی را به وجود آورده است که پذیرش عام و جهانشمول را از آن خود ساخته است. به همین دلیل هم می‌کوشد زبان و معانی مندرج در خود را نیز جهان‌شمول می‌سازد. شایان ذکر است که گفتمان حق

تنها ابزار قانونی رهایی از ظلم و ستم می‌باشد. ولی آیا این گفتمان حق تعیین سرنوشت ملت‌های دربند در نظام افسارگسیخته سرمایه‌داری جهانی را نیز پذیرا می‌باشد؟ زبان حقوق‌بشر نشانه‌ها، سمبل‌ها، و معانی خود را به سراسر جهان حمل کرده، مشروعیت خود را تثبیت نموده، و به آیینی نوین با پیام‌های نوید بخشی تبدیل شده است. ولی آیا این گفتمان حق غیر قابل انکار ملت‌ها برای بیان هویت و فرهنگ خاص خود را نیز تصدیق می‌کند؟ آیا ساز و کارهای قدرت-محور جهان اجازه زندگی مستقل به دیگران را می‌دهد؟ آیا حق زندگی صلح آمیز و بدون دخالت خارجی می‌تواند موضوع حقوق‌بشر باشد؟ تکلیف اکولوژی و محیط زیست چه میشود؟ با میراث مشترک بشریت شامل هوا و دریای آزاد، جنگلها و منابع طبیعی، که اغلب در اختیار کمپانی‌های بزرگ چند ملیتی است، چه باید کرد؟ اگر آزادی و آزاد زیستن شرط اول تحقق حقوق انسانی است، پس چرا شاهراه‌های حیاتی ارتباطی و داده‌های استراتژیک در اختیار شرک‌های بزرگ چند ملیتی می‌باشد؟ چرا آزادی در مجموعه همکاری‌های بین‌المللی اسیر روابط قدرت شده است؟ چرا مسائل مهم بین‌المللی مانند جنگ و صلح در اختیار کسانی است که از یک سو بر حقوق‌بشر اصرار می‌ورزند، و از دیگر سو از آن به عنوان ابزاری برای توجیه سیاست‌های خارجی خود استفاده می‌کنند؟ چرا کشورهای لیبرال که باید حامی اصلی حقوق غیرقابل تردید انسان‌ها باشند، کنترل مجامع بین‌المللی مانند شورای امنیت، صندوق بین‌المللی پول، و بانک جهانی را در اختیار خود دارند؟ چرا حقوق‌بشر هنوز در مقایسه با دگر موضوعات حقوق بین‌الملل فاقد توانایی برای تصمیم گیری‌های قدرت الزام آور می‌باشد؟ چرا کشورهایی که مدافع حقوق‌بشر هستند و ارزش‌های لیبرال را بعنوان زیربنای سیاست‌های داخلی خود قرار می‌دهند، نسبت به حقوق دیگران بی‌اعتنا مانده و حتی با تعاملات تجاری خود با حکومت‌های خودکامه و استحکام حکومت آنان، در سرکوب حقوق‌بشر مردمان آن جوامع شریک می‌شوند؟ چگونه معانی و مفاهیم نهفته و یک سویه در آن برای اهدافی متناسب با منافع جوامع خاصی اعمال می‌شود؟

تامل پیرامون این‌گونه پرسش‌ها و نقد ساختارهای زبانی در مجموعه تلویزیونی هومر سیمپسون[1] به طریقی طنزگونه به نمایش کشیده شده است. اخیر دانشگاه گلاسکو نیز یک کلاس فلسفه برای بررسی پیام‌های انتقادی این مجموعه تلویزیونی تشکیل داده است.[2] مدرس این کلاس اعتقاد دارد که مجموعه کارتونی طنز این توانایی را دارد تا دنیای خیال و ابزارهای بیان آن را با دنیای عینی پیوند دهد. از آنجایی که نظریه انتقادی برای تعیین چگونگی درک جهان ضروری است ولی اغلب در خارج از محافل آکادمیک کمتر می‌تواند قرین موفقیت باشد، باید دید چه ابزار زبانی می‌تواند گفتمانی را به وجود آورد که توانایی به نقد کشیدن ساختارهای سلطه را داشته و درعین حال با استقبال مردم نیز همراه باشد. حال اگر تحول واقعی اجتماعی یکی از نیازهای واقعی باشد و بتواند در دگرگونی‌های فرهنگی نیز نقش ایفا کند، باید به راهی فکر کرد که بتواند شکاف میان بحث‌های آکادمیک و واکنش اجتماعی روزمره را برطرف نماید. این سریال کمدی و انتقادی که بیش از پانصد قسمت آن بر روی صفحه تلویزیون‌ها ظاهر شده و ملیون‌ها بیننده را به خود جذب

---

[1] Homer Simpson

[2] https://www.scotsman.com/news/homer-simpson-philosophy-offered-university-glasgow-1462412

کرده است، به مرور به بررسی موضوعات اجتماعی پرداخته و بیننده را بر می‌انگیزد تا با تاملی عمیق در آنها شالوده‌های باورهای جاری و اعتماد به آنها را به نقد بکشاند تا بتواند جامعه را از سطحی نگری و تمرکز بر روی روش‌های برآمده از ساختارها به سوی تأملات انتقادی تشویق نماید. سریال با نقد نشانه‌ها و سمبل‌ها جاری روایت‌های بسته و غیرانتقادی که درنهایت ممکن است به واگرایی فرهنگی منجر شود را مورد توجه قرار داده و با زبان طنز خنده آور به بیننده می‌آموزد که از نظام‌های ثابت و بسته اجتماعی که در بنیادهای خود مصرف گرایی مادی، فکری، و تصوری را پرورش می‌دهد عبور کرده، و روایت‌های نوینی براساس توانایی‌های اندیشه ورزی به وجود آورند.

این اشاره‌های واضح پسا-ساختارگرایی بدون اینکه نیازی به گفتگوهای آکادمیک و پیچیدگی‌های آن داشته باشد، و با ادراک شکاف میان مرزهای اندیشه و واقعیات جامعه، قرائت‌های متنی و نیازهای رهایی‌بخشی از ساختارهای بسته و تک نگارانه را به بینندگان خود می‌آموزد. هدف این است که این پرسش را در محور تأملات عادی و غیر آکادمیک قرار دهد که آیا خواننده متون ادبی، بیننده فیلم، و یا بازیگر عادی اجتماعی اساسا در عمل حق دارد تا آزادانه و با اختیاری آگاهانه خود را از الگوهای کلیشه‌ای ساختارها که افکار، احساسات، و باورهای آنان را شکل بخشیده و تحت کنترل دارند، رها بخشند. این تأملات انتقادی درخصوص ماهیت بسته و انعطاف ناپذیر فرهنگ ساختارگرایانه، به طریقی گویا پایان نظریه‌های برخاسته از منطق مدرن و اشکال خطی آن را به تصویر ذهنی و باورها کشانده و بی اعتنایی به آن را به نوعی روان پریشی تلقی می‌کند. منظور از روان پریشی این است که در درون و متن تحول پذیر شرایط اجتماعی و نیازها نمی‌توان پیوسته بر روایت‌های برخاسته از ساختارها تکیه کرده و درعین حال تلاش کرد تا عاملیت آزادانه انسانی خود را به معرض نمایش گذاشت. به عبارت دیگر، طبیعت خطی نظریه‌های اجتماعی و توصیف‌های دوگانه تحمیلی ذهنی سیاه و سفید، عقلانیت روشنگری و غیرعقلایی، و یا حق و غیرحق بودن، در شرایط تاریخی درحال دگرگونی و نیازهای عینی مردم، در حالت روان پریشی قرار گرفته است. بنابراین باید از ماهیت خطی، بریده از متن، و تسلیم در برابر ساختارها که اشاره‌ها، دلالت‌ها، و استعاره‌های خود را به وجود آورده عبور کرد. (۲۹-۲۶)

در نقد ذهنیت‌ها و باورها، و پیام‌هایی که منتقل می‌کند، پسا-ساختارگرایی از دهه ۶۰ میلادی و به عنوان واکنشی نسبت به ایستایی نظری ساختارهای برآمده از عقل روشنگری در فرانسه شروع شد. ولی به نظر می‌رسد که می‌توان مایه‌های روشنگرایانه آنرا در عصر پیش‌مدرن نیز به تصویر کشید. بنابر قاعده‌ای که بر اساس "آن هیچ چیزی نمی‌تواند پیش زمینه نداشته باشد".

یا اینکه هیچ "چیزی از هیچ بودن بودن سرچشمه نمی گیرد"،[1] می‌توان رابطه‌ای میان ادبیات طنز کهن ایرانی و اندیشه‌های پسا-ساختارگرا درخصوص نقد ساختارها و زبان که حاوی پیام‌های خاصی می‌باشد، نیز تصور کرد. ملانصرالدین شاید بتواند شاخص ترین چهره پسا-ساختارگرایی دوران پیش‌مدرن ایران و بخش‌هایی از آسیای مرکزی و ترکیه و حتی تا هند باشد. حکایت‌هایی که از این نقاد اجتماعی و اندیشه‌های صوفیانه آن به نسل امروز رسیده است با خوانشی درباره تاثیر زبان بر

---

[1] Ex nihilo

شکل‌گیری افکار مردم و تلاش برای زیر سلطه گرفتن آنچه که آنان فکر می‌کنند و یا باوردارند را می‌توانیم به نمایش بگذاریم.

از میان حکایت‌ها به نظر می‌رسد داستان تلاش برای یافتن کلید گمشده خانه در خیابان تاریک از طرف ملانصرالدین بتواند نقش زبان و نقد آن را توضیح دهد. همانگونه‌ای این داستان را شنیده ایم، هنگامی که ملا به دنبال یافتن چیزی روی زمین در خیابان تاریک در مقابله خانه خود مشغول بود، همسایه‌ای از او پرسید دنبال چه میگردی، و ملا پاسخ داد کلید خانه‌ام را گم کرده‌ام، آغازی بر نقد اجتماعی ساختارهای تحمیلی باشد. همسایه ملا نصرالدین در یافتن کلید خانه به او یاری رساند. ولی بعد از مدتی هیچ کلیدی یافت نشد. همسایه از ملا پرسید آیا مطمئن هستی که کلید خانه را در این خیابان تاریک گم کرده ای. پاسخ ملا منفی بود: "کلید را در خانه گم کرده ام". همسایه با تعجب پرسید "پس چرا در خیابان به دنبال آن می‌گردی"؟ ملا پاسخی داد که هنوز هم برای نسل معاصر آموزنده است: خانه (درون اندیشه) تاریک است بنابراین در زیر نور چراغ خیابان (ساختارهای بیرونی) در جستجوی گم شده هستم. خانه تاریک است چرا که درون از اندیشیدن باز مانده و نمی‌تواند حقایق اصیل را دریابد. پس باید به چراغ هدایت بیرونی پناه برد، چراغی که ساختارهای اجتماعی برافروخته‌اند. این همان مشکلی است که در فرانسه پسا-ساختارگرایان به آن پرداختند. هرگاه توان حقیقت جویی انسان فراموش شده و ابزارهای بیرونی جایگزین آن گردند، نتیجه چیزی بجز فانتزی تلاش بیهوده برای یافتن کلید در ساختارهای تاریک نمی‌تواند باشد. ساختارها پیام‌های خود را انتقال می‌دهند و این ساختارها توسط دیگران طراحی و به اذهان می‌نشینند. در این شرایط مردم حقایق دیگران را به عنوان حقایق اصیل خود می‌پندارند، نیازهای آنها در پرتو هدایت دیگران مفهوم می‌یابد، و انتظارات آنها در گرو کنترل کسانی باقی می‌ماند که قادر هستند حضور مسلط خود را بر افکار و جهان بینی دیگران مستدام دارند.

در اینجا، دو زبان، دوساختار، دو نگرش، و دوسیستم معانی با یکدیگر فرآیندی همپرسه برقرار می‌کنند که با مدد تصورات، استعاره‌ها، و نشانه‌های درونی خویش، هرکدام دریچه‌های متفاوتی برای فهم جهان و جایگاه انسان در آن را به معرض نمایش می‌گذارند. این تفاوت در نگرش هاست که دانش انسان و جایگاه او در جهان و نقش‌های اجتماعی او را شکل می‌بخشد. به این معنا که یا او را در درون ساختارهای ذهنی و زبانی با فهمی از جهان اجتماعی مواجه می‌سازد که توسط دیگران تعریف شده است، و یا اینکه در نقطه مقابل او را یاری می‌سازد تا از محدودیت‌های ایستا و غیرقابل انعطاف ساختارها گریخته و نقش عاملیت خردمندانه خود را ایفا کند. به همین دلیل است که در حکایتی که از جانب ملانصرالدین برای ما به جای مانده است، می‌توانیم زبانی جدید، واژه‌های جدید، گفتمانی جدید، و نظام فکری متفاوتی را دریابیم که ساختارهای کهن را به چالشی اساسی برای دریافت حقیقت فرا می‌خواند. این چالش آنچنان عمیق و فکورانه است که نمی‌توان نقش آن در توضیح جهان، نیازهای واقعی مردم، و نیز تفاوت‌های آن را نادیده گرفت. گویا فضایی متفاوت است که فرآیند یادگیری نوینی را فراتر از کلیشه‌ها فراهم می‌آورد تا بتوان ماهیت فریبنده یا حتی سرکوب کننده بسیاری از واژه‌ها، زبان‌ها، قواعد رفتاری، و گفتمان‌های مسلط را برملا ساخته و افق‌های نوینی به روی مفهوم حیات انسانی باز کنند. از آن جایی که علوم تجربی و یا علوم دقیقه شامل ریاضیات، فیزیک، و یا زیست شناسی قواعد، نشانه‌ها، و دلالت‌های خود را

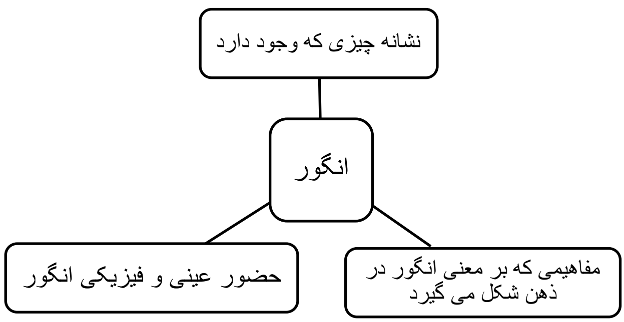
برای توضیح مفاهیمی که دنبال می‌کنند فراهم می‌آورند که معطوف به رهایی‌بخش انسان‌ها از رنج عذاب‌های تاریخی آنان می‌باشد، گفتمان آزادی و حقوق‌بشر نیز باید دلالت‌ها، نشانه‌ها، سمبل‌ها، و استعاره‌های خود را به گونه‌ای ترسیم کند که برای همه مردم و درهمه شرایط قابل درک و پذیرش باشد. ازهمه مهمتر باید با هدفی رهایی‌بخش، مردم را برای غلبه بر موانعی که در مقابل رشد و شکوفایی آنان قرار دارد، یاری سازند. بی تردید نقش اساسی و غیر قابل تردید گفتمان حقوق‌بشر آزادی انسان‌ها از یوغ حکومت‌های استبدادی فاسد و سرکوبگر می‌باشد. با این وصف مفاهیم و پیام‌هایی که با خود حمل می‌کند نیز باید از روابط قدرت رها بوده و با زبانی ارائه شود که بتواند موانع و محدودیت‌های اندیشیدن آزاد و فکورانه را نیز از میان بردارد. منظور این است که گفتمان حقوق‌بشر نه تنها باید قادر به تغییر شرایط اجتماعی مردم باشد، همچنین باید آنان را به نقش ناپیدای روابط قدرت آگاه سازد تا بتوانند اندیشه خویش را از کنترل دیگران خارج سازند.

در پرتو این گونه مباحث، و آن طور که از خود واژه پسا-ساختارگرایی بر می‌آید، این نگرش فلسفی می‌کوشد تا خودپسندی ساختارگرایی را به چالش کشیده، و تفسیر مفاهیم و زبان‌ها در درون ساختارهای از پیش تعیین شده خود را مورد نقد قرار دهد. این ساختارهای زبانی هستند که گفتمان‌هایی را به وجود می‌آورند که فرهنگ مردم را به سمت و سوی خاص و از پیش تعیین شده‌ای می‌کشاند که با نیازها و واقعیات اجتماعی آنان متفاوت است. گاهی تصورات، رویاها، و آرمان‌هایی را در پیش روی مردم قرار می‌دهد که هرچند از واقعیت‌ها منتزع می‌باشند، درعمل به عنوان واقعیت مطلوب و معقول و یا اهداف متعالی زندگی بر دیدگاه مردم تحمیل و استوار می‌سازد. لذا باید ساختارهای زبانی را به چالش کشید تا بتوان واقعیت‌های زندگی را با فهم صحیح مردم ارتباط داد. ساختارگرایی به عنوان رویکردی روشنفکری از اوایل قرن بیستم پا به عرصه ظهور گذاشت تا نظریه و روش متفاوتی را به معرض نمایش بگذارد که به موجب آن عناصر فرهنگی و رفتاری مردم از طریق روابط آنها ساختاری فراتر از هستن خود تعریف شوند. فرهنگ و قواعد آن، عناصر و نشانه‌های مقبول بودن رفتار اجتماعی، و سمبل‌ها و نشانه‌ها آن فرهنگ را باید در نظامی فراتر و گسترده‌تر تحلیل کرد تا بتوان توضیح داد چگونه و چرا مردم رفتارهای خاصی را از خود به نمایش می‌گذارند. این قواعد ثابت بوده و به همه عرصه‌های فرهنگ اجتماعی دلالت می‌کند. این ساختارهای از پیش تعیین شده هستند که به مردم می‌آموزند چگونه فکر کنند، چه آرمان‌هایی را برای زندگی مطلوب خود توضیح دهند، و چه نوع احساساتی را در درون خود پرورش داده و نمایان سازند. گویی اینکه هویت انسانی آنان توسط ساختارها تعیین می‌شود و عاملیت انسانی نقشی در تعیین هویت آنان ندارد.

ساختارگرایی به سرعت از پیچیدگی‌های مفهومی خود به سمت نوعی نظریه پردازی کشیده شده و راه خود را به سوی معنا شناسی، جامعه شناسی، و انسان شناسی باز کرد. ساختارگرایی این اندیشه را به دانش علوم اجتماعی و فلسفه معرفی کرد که به موجب آن فعالیت‌ها و رفتارهای انسانی و هرآنچه از سرچشمه می‌گیرد، همگی باید در یک نظام پیچیده‌ای تفسیر شوند که در آن اجزا با یکدیگر تعامل و رابطه متقابل دارند. بنابراین آنچه که مردم می‌اندیشند، فهم آنها نسبت به خودشان و جامعه نمی‌تواند در طبیعت آنها ریشه داشته باشد. بلکه اینان همه ساختارهای

اجتماعی هستند که با اهداف مشخصی به وجود آمده‌اند. از این رو معانی و اهداف آنان نیز باید در درون سیستم زبانی جستجو شود که آن رفتارها و اهداف را توضیح می‌دهند. در حقیقت سیستم زبانی خواستگاه اندیشه‌ها و افکار انسانی است. این زبان از تعاون میان اجزای یک سیستم فراگیر سرچشمه می‌گیرد. بنابراین، باید برای ادراک معانی و اهداف زندگی به مطالعه نشانه‌ها، دلالت‌ها، و نحوه ارتباطات مردم توجه کرد تا دریافت چه نوع پیام و یا معنایی را آنها در درون ساختارهای اجتماعی جستجو می‌کنند.

شایان ذکراست که استفاده واژه ساختار و نظام به جای یکدیگر گاهی سردرگمی‌ها را نسبت به داعیه‌های ساختارگرایی ایجاد می‌کند. لذا باید توجه نمود که هر نظام در درون یک ساختار مفهوم می‌یابد. در واقع رابطه میان این دو درحکم رابطه ظرف و مظروف است. آنها متقابلاً تقویت کننده و پیش برنده یکدیگر هستند به گونه‌ای که نمی‌توان گفت کدام یک بر دیگری پیشی می‌گیرد. با این وصف، این ساختار است که موقعیت و طرز رفتار اعضای کل نظام را تحت تاثیر قرار داده و به آن شکل می‌بخشد، هر چند که ساختار به لحاظ ماهوی نمی‌تواند از نظام جدا باشد. علاوه براین قوانین ساختاری ناظر بر تعامل میان اجزای کل نحوه همزیستی نظام گونه میان اجزای کل را تعیین می‌کنند. این قوانین ساختاری ایستایی کل نظام را تعریف می‌کنند تا اینکه بخواهد آنرا سیستم را تغییر دهند. این ساختارها که مظروف نظام‌ها می‌باشند، واقعیاتی هستند که بنیاد معانی و پیام‌ها را پایه‌ریزی می‌کنند.



واضع این نظریه، سوسور،[1] به تحلیل نشانه‌های زبانی پرداخت تا بتواند توضیح دهد که زبان و ساختارهای آن در واقع نظام‌های پیچیده‌ای هستند که معانی را فرم بخشیده و آنها را ارائه می‌نمایند. زبان‌ها قواعد ناظر بر نظام زبانی را نیز برای خود به وجود می‌آورند. به همین دلیل نشانه‌ها و قواعد رفتاری باید نه به عنوان رابطه طبیعی میان دلالت کننده و دلالت شده[2] دانست (مانند کلمه‌ای که توسط فرهنگهای مختلف برای درک مفهوم انگور ایجاد می‌شود. نگاه کنید به داستان در اشعار جلال الدین مولوی)، بلکه آنها ماهیتی داوطلبانه دارند. بنابراین نویسندگان، خالقان قطعات هنری، و واضعان قواعد اجتماعی همگی برخاسته از نظام‌های از پیش تعیین شده هستند.

---
[1] Ferdinand de Saussure (1857 – 1913).
[2] Signifier and signified

به همین دلیل معانی نهفته درآن تولیدات ساختاری از طریق سیستم‌های زبانی خاص خود به ما منتقل می‌شوند. این زبان است که هویت ما را شکل می‌بخشد. در واقع زبان عامل تعیین دانش، آگاهی‌ها، و رفتارهای انسان است. این زبان است که با انسان تعامل برقرار می‌کند برخلاف آنچه که مردم فکر می‌کنند که آنها زبان را برای هویت رفتار خود به کار می‌گیرند. در واقع عاملیت انسانی در ساختارهای از پیش تعیین شده معنی و مفهوم دارد.

از آنجایی که ساختارهای زبانی اهمیت مرکزی در شکل‌گیری جهان بینی‌ها و آگاهی‌ها دارد، محیط اجتماعی و قواعد و اجزای آن نیز تحت تأثیر قطعی نقش زبان در توضیح آنها می‌باشد. منظور این است که بدون میانجیگری زبان نمی‌توان عقیده روشنی در خصوص جهان پیرامونی خود و اجزای آن داشت. ولی همانگونه که قبلاً توضیح داده شد، رابطه میان دلالت کننده، یعنی حالت ذهنی یک شیئی مانند انگور، و دلالت شده، یعنی حضور یک شیئی فیزیکی مانند انگور، کاملاً داوطلبانه است، معانی زندگی اجتماعی و محیط پیرامونی نیز توسط ساختارهای زبانی ساخته می‌شود. زبانی که برای توضیح جهان بکار گرفته می‌شود، درواقع ارتباط مستقیمی با حالت فیزیکی جهان اجتماعی ندارد. بلکه قراردادی است که در روابط اجتماعی ساخته شده و سیستم‌های معانی را تعیین می‌کند. این زبان و قواعد آن، خود مولود تعاملات اجتماعی در درون یک نظام می‌باشد. اهمیت زبان در مقایسه با دیگر ساختارهای اجتماعی این است که گفتمانی را تولید می‌کند که ماهیتی معنا شناختی داشته و شکل دهنده افکار و رفتارهاست. در حقیقت، این زبان است که عمل اجتماعی را بوجود می‌آورد. لذا نیاز است یکبار دیگر یادآوری شود که زبان با انسان ارتباط برقرار می‌کند و انسان زبان را بکار می‌گیرد تا خود را بیان نماید. به همین دلیل متفکران پسا-ساختارگرایی به این کارکرد زبان توجه داشته و استدلال می‌کنند که زبان با دانشی همراه است که با خود روابط قدرت را به عاملیت اعمال می‌کند. متفکران ساختارگرایی مانند سوسور، و یا لویی استراوس،[۱] همه ساختارها را تعیین کننده آگاهی‌ها و رفتارها می‌دانند.

ولی شاید مفهوم جایگاه اجتماعی انسان که توسط روابط او با دیگران شکال می‌گیرد،[۲] توسط متفکر ساختارگرای فرانسوی، پییر بودریو،[۳] نقش تعیین کننده ساختارها در تعیین هویت‌ها را بهتر توضیح دهد. بودریو این نظریه را تاسیس کرد که به موجب آن رفتارهای انسان از طریق فهمیدن شیوه‌هایی که آنها را به بازیگران اجتماعی تبدیل می‌کند، قابل توضیح است. فرضاً هویت فردی و آگاهی‌های مرتبط به فرد از طریق نهادهایی مانند خانواده و یا آموزشی شکل به خود می‌گیرد. بنابراین، انسان و فهم او از جهان پیرامونی در درون همان جایگاه اجتماعی که او در آن قرار دارد تعریف می‌شود. نکته بدیلی که در این نظریه ساختارگرایی دیده می‌شود این است که رابطه میان آگاهی‌های برآمده از ساختارها و اقدام اجتماعی برقرار می‌سازد. یعنی اینکه مردم براساس آنچه باور

---

[1] Claude Levi-Strauss (1908 – 2009).
[2] Habitus = Socially ingrained habits, skills, and dispositions that determine perception of the social world and reaction to it.
[3] Pierre Bourdieu (1930 – 2002)

دارند، و از محیط اجتماعی آنها برایشان تامین شده است، رفتار می‌کنند. این تصورات، احساسات، و یادگرفته‌های برآمده از نهادهای اجتماعی، یا به عبارتی ساختاری، منبع رفتارهای اجتماعی است. این آگاهی‌های به لحاظ تاریخی و ساختاری ساخته شده در انسان، که بدون عاملیت انسانی بوجود آمده‌اند، رفتارها و تعاملات را شکل بخشیده و شرایط زندگی کنونی و آینده را تعیین می‌کنند. همه این شرایط مولود ساختارهای اجتماعی هستند.

ساختارگرایی در سال‌های بعد از جنگ جهانی دوم با نگرش‌های فرهنگی و ابزارهای تحلیلی که از جامعه شناسی و انسان شناسی به عاریت گرفته بود، سعی کرد فرضیات علمی خود را با شرایط تکنولوژیکی و پیشرفت‌های اجتماعی دوران بعد از جنگ جهانی دوم تطبیق داده و این فرضیه را هر چه بیشتر قوت بخشید که همه رفتارهای انسانی و اساساً فرهنگ‌ها در طول زمان همواره فرصتی برای تغییرات تاریخی و یا عاملیت انسانی و دانش شهودی به وجود آورده‌اند. فرضیات ساختارگرایی با نظرات ساختارگرایی استراوس پیرامون حضور فرهنگ‌ها به عنوان ساختارهای قطعی تاثیر گذار بر هویت‌ها و رفتارها به نقطه اوج خود رسید. این ساختارها مفاهیمی متفاوت از معنی ساختار به معنی عام را در بر می‌گرفت به گونه‌ای که ساختار تبدیل به قالبی ذهنی تلقی می‌شد که به عنوان مثال ازطریق خانواده و یا فامیل و دیگر اشکال اجتماعی از طریق اشکال مختلف مذهبی، آیینی، یا سنت‌ها، و جهان بینی‌ها، اساساً هویت را تعیین می‌کردند. این الگوهای ذهنی انسان تولید کننده مقوله‌های فرهنگی می‌باشد که به موجب آن نگاه انسان به جهان و خودش را شکل بخشیده و جهت می‌دهد.

نوآوری نظریه این است که فرهنگ هویت‌ها را تعریف نمی‌کند، بلکه بودن انسان در متن‌های فرهنگی مشتمل خانواده و خویشاوندی است که نگرش او به خویش و یا جامعه پیرامونی و قواعد آن را تعریف می‌کند. پس حتی هنگامی که مردم تصور می‌کنند که به طور مستقل و با تکیه بر اندیشه‌های خود هدایت زندگی و کیفیات آن را به عهده می‌گیرند، خود آن اندیشه‌ها قلب‌هایی هستند که مانع از تجلی عاملیت انسانی آنها می‌باشند. این قالب‌ها حکم ساختارهای پیشینی‌ای را دارند که مانع از آگاهی اصیل انسانی شده به گونه‌ای که فقط از طریق مقایسه‌ها و اشکال‌های دوگانه گرایی مانند تمدن–توحّش، عقل–احساس، و خام–پخته، یعنی از طریق رابطه‌ها ذهن انسانی می‌توانند به تعیین‌ها برسد. این قالب‌های ذهنی از قبل درضمیر ناخودآگاه انسان از طریق خانواده شکل گرفته‌اند. به همین دلیل ذهن، با ادراک پیشینی مفاهیم دوگانه‌ای مانند خواهر–برادر، ماد –پدر، و یا مادر–فرزند، قادر خواهد بود آن دوگانگی‌ها را در هم ادغام و آگاهی‌های جدیدی را به وجود آورد. بنابراین حتی اندیشه انسانی متاثر از ساختارها و قالب‌های ذهنی است که از طریق فرآیند فهم رابطه‌های دوگانه به دست می‌آیند. (کوزرولت، ۱۹۹۶: ۱۹-۱۷) به همین دلیل، باید برای فهم معانی رفتارهای مردم به بیان و انعکاس آن‌ها در بافت‌های فرهنگی و عبارات و اصطلاحاتی که به کار می‌رود، جستجو کرد.

هرچند در نگاه اول پیش فرض‌های نظریه ساختارگرایی قانع کننده به نظر می‌رسد، اما نمی‌توان به طور قطعی پذیرفت که ساختارها تعیین کننده هویت‌ها، آگاهی‌ها، و رفتارها است. ساختارهای اجتماعی تاثیرگذار بر رفتارها هستند، ولی تعیین کننده نیستند. هرچه آگاهی نسبت به

ساختارها نازل تر باشد، تاثیر ساختارها و قواعد آن بر افکار، احساسات، و رفتارهای مردم بیشتر خواهد بود. و در نقطه متقابل درک صحیح و دانش نسبت به تضییقاتی که ساختارها بر عاملیت انسانی و قابلیت‌های برخاسته از آن، می‌تواند الزامات ساختاری خواه ذهنی و یا عینی را به چالش بکشد. به هر تقدیر بزرگترین مشکلی که در اعتبار نظریه ساختارگرایی مطرح می‌شود این است که درآن عاملیت انسانی کاملاً تسلیم شرایط اجتماعی است. گو اینکه به طور اجتناب ناپذیر شرایط اجتماعی و ساختارهای آن، نحوه حیات شامل ویژگی‌های زندگی کنونی و آینده آن را تعیین می کنند. در این نظریه، دانش و آگاهی‌ها، باورها، و رفتارها همه تحت تاثیر روابط قدرت می‌باشند. آنهایی که ساختارها را شکل می‌بخشند، جایگاه‌های اجتماعی را تعیین می کنند، و مردم را در درون مرزهای آن محصور می‌سازند، توان کنترل اندیشه و به واسطه آن رفتارهای مردم را دارند. زبان برآمده ازاین ساختارها، اراده انسانی را مصلوب خود ساخته و مفاهیم آزادی و حق و دیگر مفاهیم متعالی را از متن حیات انسانی خارج می‌سازد. به همین دلیل ساختارگرایی مورد نقد بسیارجدی نظریه‌های انتقادی پسا-ساختارگرایی قرار گرفته است تا بتواند عاملیت انسانی را بنیاد تحلیل رفتارها قرار دهد.

از اوایل دهه ۵۰ میلادی در فرانسه متفکرانی مانند ژاک دریدا،[1] میشل فوکو،[2] ژیل دلووز،[3] و ژان بودریو[4] که به پسا-ساختارگرا معروف شدند، نه تنها الزامات جبرگونه[5] قطعیت ساختارها بر شکل‌گیری هویت و رفتارهای انسانی را با طرح مفاهیمی مانند روابط قدرت به چالش کشیده‌اند، از همه مهمتر با جانشین ساختن انعطاف ناپذیری ساختارها با تفاوت‌های فرهنگی و هویتی فضای نوین و متفاوتی را بر روی مطالعه رفتار انسانی گشودند. برای پیدا کردن نقطه نظرات اندیشه‌های فرانسوی پسا-ساختارگرا باید نگرش خود به جهان را تغییر دهیم تا بتوانیم هرآنچه به نظر ما حقیقت تلقی می‌شوند و یا دانشی که نسبت به خود و جهان کسب کرده ایم، را بتوانیم به چالش بکشیم. علت این استدلال هم این است که فهم‌ها و برداشت‌های ما از جهان و ارزش‌های آن همواره تحت تأثیر روابط قدرت بوده است. آنانی که موفق بوده‌اند مفاهیم و قواعد زندگی اجتماعی را تعریف کنند و دانش مرتبط با آن را نیز بنیاد نهند، می‌توانند اندیشه‌های مردم را تحت کنترل خود در آورند. مفهوم کنترل کردن در اینجا معنایی به جز حضور روابط قدرت ندارد یعنی قدرتی پنهان که از همه سو می‌آید و مردم نیز فرمان آنرا با رضایت خاطر خود می‌پذیرند چرا که دیدگاه‌ها، حقایق، و ارزش‌های برآمده از قدرت را از آن خود می‌پندارند و براساس آن عمل می‌کنند. لذا برای فهم صحیح حقایق باید از پذیرش بی چون و چرای آنها خود داری کرده، و با متنی ساختن آنها در درون موقعیت‌های تاریخی و ساختارهایی که در آن زندگی می‌کنیم، جهان واقعی خود را تصور کرده و توضیح دهیم. علاوه براین باید در شکل‌گیری و تغییر و تحولات آن نیز به دلیل عاملیت انسانی خود مشارکت داشته باشیم. به عنوان مثال وقتی از جهانشمولی گفتمان حقوق‌بشر سخن به میان می‌آید، باید دقت کرد که این داعیه جهان‌شمولی و اهداف برخاسته از آن در کدامین موقعیت

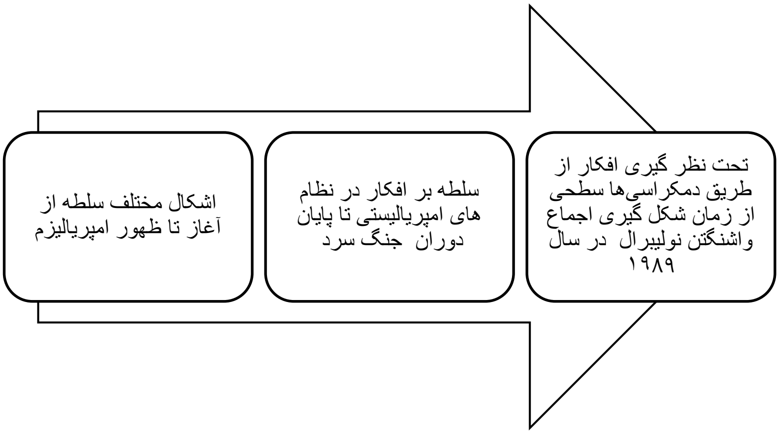
[1] Jacques Derrida (1930 – 2004).
[2] Paul-Michel Foucault (1926 – 1984).
[3] Gilles Deleuze (1925 – 1995).
[4] Jean Baudrillard (1929 – 2007).
[5] Teleological requirements.

تاریخی، و از سوی چه کسانی، و درکدامین متن اجتماعی سیاسی تنظیم شده اند. آیا ضرورتا این نگرش‌ها، نقطه نظرات، و اهداف بازگوکننده آنها از شرایط زندگی می‌توانند با ویژگی‌های زندگی دیگران هم تطابق داشته باشند؟ پاسخ با تردیدهایی همراه است. تصویر جهان و واقعیات آن آنگونه نیست که در ذهن ما نقش بسته و ما می‌کوشیم با کمک دانشی که از دیگران به ما رسیده است، زوایای پنهان و مرموز آنرا کشف کنیم. تمام روایت‌های برآمده از دیدگاه‌هایی که می‌کوشند جهان بینی خاصی را با داعیه جهان‌شمول بودن در مرکز اندیشه ما قرار داده، و از آن طریق ما به به سوی جهاتی از پیش تعیین شده رهنمون سازند، باید مورد تردید قرار گیرد. پیش فرض‌های اینگونه جهان بینی‌ها براساس حقایق و اهدافی بدون مشارکت و عاملیت انسانی ما آنها تعریف کرده‌اند. درحقیقت در این جهان بینی‌ها عاملیت انسانی و استقلال فکر و اندیشه، و به واسطه آن، هویت‌ها تسلیم ساختارهای از پیش تعیین شده و قواعد و فرامین آن شده‌اند. از اینروی، در موضوعات تحقیق و کسب دانش باید به فرآیند شکل‌گیری و اهداف آنها توجه داشته باشیم. منظوراینکه دانش علوم اجتماعی و انسانی و تعریف قواعد و حقایق رفتاری استانداردهای مورد قبول، باید از همان زاویه دید شکاکیت پیرامون پیش فرض‌ها و اهداف مندرج در آنها مورد بررسی قرار گیرند.

صاحبان اندیشه‌ها و نخبگان اجتماعی دانش هدفمند خود را که برخاسته از ارزش‌های هنجاری خود و اهداف مرتبط با آن است، را به دیگران به عنوان آگاهی جهانشمول معرفی می‌کنند، و از این طریق نوعی روابط قدرت را بر اندیشه‌های مردمان جوامع تحمیل می‌کنند که نتیجه قطعی آن مخدوش کردن هویت آنان است. بنابراین، دانش چیزی به جز قدرت نیست. هرگاه این دانش یک سویه و بدون مشارکت دیگران ابعاد جهان‌شمول به خود گیرد، نوعی قدرت را در درون خود به وجود می‌آورد که می‌تواند اندیشه‌ها مردم را در کنترل خود داشته باشد. به عنوان مثال برخی از کشورهای در حال‌توسعه ممکن است این داعیه را به معرض نمایش بگذارند که برای آنان مفهوم حق و یا آزادی معنایی قابل درک و تصور نمی‌تواند داشته باشد، چرا که آنان به دلیل گرفتار بودن در نظام بین‌المللی که توسط دیگران ساختار یافته و محافظت می‌شود، نمی‌توانند از حق ذاتی تعیین سرنوشت برخوردار باشند. در شرایطی که سرنوشت بسیاری از ملل جهان به دلیل حضور نظام بین‌المللی حاضر به اراده و توان دیگران گره خورده است، یا اینکه رهبران آنها نمایندگان و دست نشانده‌های کمپانی‌های بزرگ هستند، واقعاً حقوق بشر چه معنایی را می‌تواند برای مردم تحت ستم آن جوامع داشته باشد؟

یک نمونه دیگر می‌تواند ابعاد این موضوع را بهتر روشن‌تر کند. وقتی که درسال‌های پایانی بعد از جنگ سرد و فروپاشی نظام دوقطبی، امواج دموکراسی خواهی به سراسر جهان کشیده شد، هرگز نتوانست پیامی امیدوار کننده برای آلام و دردهای مردم ستمدیده کشورهای درحال توسعه داشته باشد. مفهوم دموکراسی و یا آزادی اراده مردم آن سرزمین‌ها به چیزی بیش از استقرار فرآیندهای رای گیری و انتخاب نخبگانی که دست بالایی در جامعه خود داشتند، و چه بسا از پشتیبانی‌های بین‌المللی نیز برخوردار بودند، نتوانست فراهم کند. در حقیقت دمکراسی خواهی راه را برای نفوذ اشکال پنهانی از قدرت که خود را با ردای آزادی مردم آراسته بود، توانست اشکال قدیمی و مستقیم سلطه را با سلطه بر افکار و باورهای مردم، جایگزین سازد. سلطه استعماری

جای خود را به سلطه داد، و سلطه امپریالیستی با ابداع ظریف روشنفکرانه‌ای توانست نظارت بر رفتار و کنترل اراده مردم را در دست گیرد. استعمار مستقیم از حضور مسلط بر سرزمین‌های دیگران رخت بر بست، اما جای خود را به استعمار اندیشه‌ها سپرد، و این کنترل اندیشه‌ها توانست به مدد مفاهیم متعالی آزادی و حقوق دمکراتیک نوعی رژیم‌های مراقبتی رفتار (روابط قدرت) برآن سرزمین‌ها برقرار سازد.[1] سیستم اقتصادی آن کشورها در نظام اقتصادی و تجاری جهانی ادغام شد تا شرکت‌های بزرگ فراملیتی بتوانند با عنوان سرمایه گذاری کالاها و خدمات مرد نیاز خود را با کمترین هزینه تامین، مواد خام را زیر نظر نظام تجاری بین الملل به کشورهای خود منتقل کرده،



دست‌نشانده‌گان خود را تحت عنوان نخبه‌هایی که به طریق دمکراتیک انتخاب شده‌اند را بر سرنوشت آن مردم مسلط سازند.

نقش مرکزی زبان به عنوان موثرترین عامل در شکل‌گیری و توجیه روابط قدرت از طریق گفتمان سازی و رابطه متقابلاً پیش برنده آن با دانش را نیز می‌بایست در همه این مباحث مورد توجه قرار داد. زبان برخلاف برداشت‌های معمول از آن، ابزار انتقال علوم و آگاهی‌ها از معلم و استاد به دانشجو، عامل بیطرف تحقیقات علمی و توسعه دانش، و ابزار محاوره‌های عمومی، چانه زنی‌های حرفه‌ای، و یا شیوه‌ای برای انعکاس و بیان تمنیات و احساسات و عواطف انسانی در شعر و موسیقی نیز نیست. زبان نوعی توانایی برای شکل بخشیدن به گفتمان‌هایی است که از طریق تولید دانش، گفتارهای سیاسی و اجتماعی، و یا نمونه‌های فرهنگی و یا مذهبی به باورهای عمومی شکل بخشیده و آنها را در اختیار خود می‌گیرد. بنابراین، زبان سازنده عقاید، هنجارها، هیجانات و احساسات مردم، و حقایق اجتماعی است. به همین دلیل زبان نیروی نا پیدا و پیچیده‌ای است که از سوی کسانی بر دیگران تحمیل می‌شود. ساز و کار سلطه زبانی توسط کسانی تعریف می‌شود که می‌توانند با بکار گیری ابزارهای جذاب در ابتدا توجهات مردم را به خود معطوف داشته و سپس آراء و عقاید آنها، و در نهایت کنترل زندگی آنان را به دست گیرند. لذا زبان ابزار مهم سیاسی برای

[1] From domination to hegemony to surveillance

نفوذ بر دیگران و برقراری سلطه می‌باشد. تولید فیلم‌های سینمایی که در آنها بومیان و ساکنان اولیه قاره امریکا را وحشی و تجاوزگر معرفی می‌کردند، توانستند در اذهان عمومی حضور سرکوب کننده استعمار در امریکای شمالی را توجیه کنند. شرایط امروز ایران نیز می‌تواند توضیح خوبی برای نقش زبان در شکل‌گیری گفتمان برای سلطه بر افکار و عقاید را فراهم آورد. عقاید اسلامی که به لحاظ تاریخی در تار و پود اعتقادات مذهبی بخش عمده‌ای از مردم ریشه دوانده بود، این فرصت را فراهم آورد تا رهبران انقلاب بتوانند با همان زبان (یعنی باور به اسلام) گفتمان قدرتمندی را برای قیام علیه نظام پیشین بوجود آورند، و یا اینکه با استعانت از همان زبان می کوشند قیام حق‌جویانه و ازادی‌خواهانه مردم را سرکوب کنند.

این گفتمان که با وعده و وعیدهایی مانند توسعه کشور و یا حمایت‌های اجتماعی همراه بود، توانست با سلطه بر افکار توده‌های مردم آنها را در بسیج‌های گسترده‌ای در سراسر ایران ساماندهی کند. این گفتمان، از یکسو به دلیل جاذبه‌هایی که در کلام واضعان آن داشت، و از دیگرسو ناآگاهی و عدم تجربه تاریخی مردم در خصوص حکومت مذهبی، توانست توانایی بی چون و چرایی برای غلبه بر افکار مردم و به سلطه کشیدن اراده آنان به وجود آورد که نتیجه آن مشکلات بسیار پیچیده و بحران‌های امروز ایران است که بر حیات و جان و مال مردم سایه افکنده و صدمات جبران ناپذیری به کشور وارد آورده است. لذا نمی‌توان نقش بنیادین زبان در شکل‌گیری گفتمان سلطه برای ایجاد استعمار ذهن و اندیشه و بواسطه آن ظهور روابط قدرت را از تجزیه و تحلیل‌های مشکلات اجتماعی جدا ساخت. علاوه براین، توان رهایی‌بخشی هر نوع دیدگاه و یا برنامه‌ای برای آزادی مردم و استعانت حقوق آنان نمی‌تواند بدون ادراک نقشی که زبان در ایجاد گفتمان سلطه ایجاد می‌کند قرین موفقیت باشد.

متفکران اندیشه‌های پسا-استعماری به این نقش مرکزی زبان به عنوان عاملی توانمند در آماده سازی و ایجاد گفتمان سلطه بر اندیشه‌ها توجه دارند. از طریق زبان مفاهیم، معانی، باورها و عقاید، ساختارها، و بازیگران در یک نظام پیچیده سلسله مراتبی که بر مبنای یعنی ایجاد نوعی دوگانه گرایی هدفمند در قضاوت‌ها وجود می‌آید، تعریف شده و به وجود آمدند تا بتوانند اراده مردم را تحت کنترل خویش قرار دهند. به عنوان مثال، در همان حال و هوای انقلابی مفاهیمی مانند ظلمت و نور، دیو و فرشته، وابستگی و استقلال، و یا طاغوت و روحانیت، چنان نیروی مهیبی را به وجود آورند که توانست همه بنیادهای کشور را دگرگون سازد. این دوگانه گرایی در ذهن و باور مردم، و ساختارهای لازم برای حفاظت از آنها مانند نظام اسلامی، رهبری اسلامی، دانش اسلامی و غیره، توانست بازیگران و نقش‌هایی را تعیین و نصب کند که از طریق آنها همان دوگانه گرایی سلسله مراتبی را توجیه سازد. گفتمان انقلابی‌ای که با زبان مذهب شکل گرفته بود، توانست اندیشه‌ها و باورها را به تسخیر خود درآورده و پیروزشدگان انقلابی را در همان دوگانه گرایی محصور کند. اینبار، رهبری اسلامی به آسانی توانست نقش‌ها و کارکردها را تعریف و قدرت بی چون و چرای خود را بر شاهراه‌های حیاتی کشور مسلط سازد، درحالی که توده‌های انقلابی به نوعی عدم بلوغ خود ساخته گرفتار آمدند که نتایج مخرب آن امروزه به خوبی نمودار است.

گفتمان اسلامی انقلاب پس از تثبیت اولیه خود، توانست به سرعت گفتمان‌های چپ گرا، التقاطی، و یا ملی-مذهبی را به کمک همان نیروی مخرب خویش بر افکار مردم، از صحنه خارج ساخته و سلطه بی چون و چرای خود را بر ذهن و باورها از یک سو، و شرایط عینی جامعه از دیگر سو گسترش دهد. گفتمان انقلابی اسلامی توانست با توجیهات مذهبی نظام شاهنشاهی را به عنوان سمبل وابستگی به غرب، و به تبع آن عامل تباهی کشور، معادل طاغوت قرار داده، و راه رهایی از آن را به کمک همان توجیهات مذهبی که در باورهای مردم ریشه دوانده بود در رسیدن به نور، یعنی رسیدن به آینده‌ای روشن، زیر عنوان رهبری اسلامی تثبیت کند. گفتمان این توان مهیب و ویرانگر را داشت تا تمامی سمبل‌ها و نشانه‌های ملی را به چالش کشیده و در پناه همان گفتمان انقلابی آنها را در دیدگاه توده‌های انقلابی ویران سازد.

زبان اسلام بعنوان زیربنای فکری گفتمان سلطه به سرعت راه را برای روابط قدرت هموار نمود. این قدرتی بود که مرکز و منبع آن در باورهای اسلامی انقلابی قرار داشت. بنابراین، ابزار اجرای آن نیز همان باورمندان به نظام اسلامی بودند. حقایق، هنجارها، کار کردها، و نقش‌ها براساس همان دوگانگی سلسله مراتبی، ولی این بار به شکلی متفاوت در ارائه نقش رهبری مصون از خطا، و ضرورت اطاعت مطلق باورمندان و کارگزاران نظام از او، تعریف و استقرار یافتند. روابط قدرت درهمین نظام دوگانه‌گرای سلسله‌مراتبی، یعنی اطاعت از رهبری برای رستگاری، قابل ادراک است. گفتمان سلطه که ریشه‌ها و ساختارهای استدلالی خود را از شریعت اسلامی گرفته بود، توانست نه تنها نظامی پیشین را از صحنه براندازد، همچنین توانست حضور خود را به عنوان ناجی و رهایی‌بخش، و طبقه روحانیت را به عنوان کارگزار و محافظ نظام نوین بر باورهای مردم استوار سازد. گفتمان قدرت توجیه کننده نظام اسلامی که سرشار از تضادهای ماهوی مانند سلطه و تسلیم، رهبری و اطاعت، و ساختارهای ذهنی جدید مانند "خودی"، "غیر خودی" و یا باورمند بودن به اسلام سیاسی و یا در زمره دشمن بودن بود، درنهایت نتوانست به دلیل همان روابط قدرت برای همیشه اندیشه‌ها را در کنترل خود قرار دهد. ظلم، جهالت، و فساد گسترده در نظام اسلامی و خودکامگی رهبران آن به همان مسیری کشیده شده است که کلیسای چهارصد سال پیش با آن مواجه بود.

پیش زمینه‌های تاریخی

چه رخدادها و شرایطی زمینه‌های ظهور اندیشه‌های پسا-ساختارگرا برای مقابله با گفتمان سلطه و روابط قدرت را فراهم ساخت؟ سه عامل را باید برای پاسخ به این پرسش در نظر گرفت. ظهور نظریه‌های معرفت شناسی پسا-اثبات‌گرایی،[۱] نظم بین‌المللی هنجاری پس از جنگ جهانی دوم و ناکامی دیدگاه‌های منجی گرایانه (خواه دموکراسی‌های لیبرال، خواه کمونیسم)، و ناتوانی نظریه‌های مسلط توسعه شامل نولیبرالیسم و همچنین مارکسیسم برای ریشه کنی فقر و کاهش نرخ نابرابری. علاوه براین، و از نقطه نشر بنیادهای روشنفکری اندیشه‌های پسا-ساختارگرایی، باید این موارد نیز به عنوان عوامل مشارکت کننده در جنبش

---

۱ Post-positivism

فراساختارگرایی مورد توجه قرار داد: مباحث مارکسیسم اروپایی یا مکتب فکری گرامشی،[1] ظهور مکتب سیاسی رهایی‌بخشی در کشورهای جهان سوم آن زمان بویژه نظریه فرانتس فانون،[2] نظریه‌های فمینیستی رادیکال، مطالعات پسا-استعماری، ظهور اندیشه‌های پست مدرنیسم، توانایی چالش‌گری فلسفه انتقادی، و در نهایت ظهور فلسفه رهایی‌بخش[3] در ادبیات فلسفی و الهیات بخش‌های عمده‌ای از امریکای جنوبی. هر کدام از این عوامل تاریخی و زمینه‌های روشنفکری بطور اختصار توضیح داده می‌شود.

پسا-اثبات‌گرایی

مکتب فکری پسا-اثبات‌گرایی[4] این اندیشه را دنبال می‌کند که دانش کسب شده توسط انسان ضرورتا از ارزیابی‌های حاصل از رخدادهای پدیدارشناسی و حقایق عینی سرچشمه نمی‌گیرد. بلکه این دانش برخاسته از روابط اجتماعی و طبیعتاً تفاسیر آن روابط می‌باشد. این تعریف ساده این پرسش را نیز به میان می‌آورد که چه تفاوت‌هایی میان دو نوع آگاهی و دانش کسب شده وجود دارد، و اساسا پیشوند "فرا" یا "پسا" چه داعیه‌ای را در قبال اصالت تحقق و یا اثبات‌گرایی[5] مطرح می‌سازد. درنگاه اول اختلاف نظر میان اثبات‌گرایی و پسا-اثبات‌گرایی به چگونگی کسب دانش یا چارچوبه‌ای که در آن آگاهی و دانش شکل می‌گیرد، باز می‌گردد. درواقع، اختلاف نظر بیشتر مربوط به معرفت نسبت به دانش و نحوه شکل‌گیری آن است تا اینکه موضوع اختلاف نظر پیرامون شیوه‌های دست یابی به دانش باشد. مکاتب معرفت شناسی مبتنی بر اصالت تحقق، یا اثبات‌گرایی، به طور کلی به نگرش‌های علمی اطلاق می‌شوند که به موجب آن فقط موضوعاتی که بر بنای داده‌های دقیق قرار دارند، و قابل اندازه گیری علمی بوده و اجماع قطعی نیز پیرامون آن ایجاد می‌شود، قابل قبول و حقیقی تلقی می‌شوند. این گونه نظریه‌ها که رویکردهای متعارف[6] نیز نامیده می‌شوند، این پرسش را به میان می‌آورند که آیا می‌توان حقایق و یا موضوعات غیرملموس و غیرمحسوس را به طور دقیق تجزیه و تحلیل نموده و به نتیجه گیری قطعی و روشنی نسبت به آن دست یافت. از نظر آنان پاسخ منفی است زیرا که امور نامحسوسی که قابل مشاهده علمی از طریق تجربه و آزمایش نیستند، نمی‌توانند حقیقی باشند. بنابراین هرآنچه در حوزه اندازه گیری و آزمایش تجربی قرار نگیرد، نمی‌تواند اعتبار حقیقی داشته باشد. اثبات‌گرایی دراساس نگرش خود، اعتباری برای حقایق متافیزیکی و یا بدیهیات اولیه قائل نیست، چرا که این حقایق نمی‌توانند به لحاظ علمی تجربه و اثبات شوند. به عبارت دیگر، این ابعاد غیرعینی نمی‌توانند رابطه‌ای منظم و سازنده با نیازهای واقعی زندگی مردم فراهم سازند. علاوه براین، دانش باید بتواند موضوع مورد مطالعه را توضیح داده، روابط علت و معلولی روشنی را برای پیدایش آن‌ها ارائه داده، رفتار آنها را

---

[1] Gramscian School - Antonio Gramsci (1881-1937).
[2] Frantz Fanon (1925-1961).
[3] Liberation Theology.
[4] Post-positivism.
[5] Positivism.
[6] Conventionalism

در کنترل انسان قرار داده، و نیز بتواند آینده را پیش بینی کند. روش‌های مطالعه نیز استقرایی هستند چرا که بر مشاهده عینی، تجزیه و تحلیلی علمی، و الگو سازی استوار بوده و براساس آن نظریه‌های واضح و قابل قبول دراختیار انسان قرار می‌دهند. این در حالی است که حقایق غیرعلمی، متافیزیکی، و یا غیرعقلایی هرگز قابل مشاهده، آزمایش، و اندازه گیری با دقت علمی نیستند. به این ترتیب مکتب اصالت تحقق نوعی نگرش تجربه گرایی[1] است، به این معنی که می‌تواند از طریق مشاهده، تجربه، و آزمایش حقایق قابل جستجو و کشف در اختیار انسان قرار دهد. به لحاظ کاربرد سیاسی مکتب اثبات‌گرایی در مقابل نظریه‌های حقوق طبیعی قرار می‌گیرد که فرامین و معیارهایی فراتر از قوانین ساخته شده توسط انسان را مبنای رفتار قرا می‌دهند. به عنوان مثال، در نظریه‌های حقوق طبیعی عدالت قانون جاودانی است که در متن طبیعت قرار دارد و هر انسان خردمندی می‌تواند آنرا درک کند. لذا هیچ قانونی نمی‌تواند در مقابل این فرمان قرار گیرد.

آگوست کنت پیشگام کلاسیک نظریه‌های اصالت تحقق در فراز اول کتاب *نظریه عمومی اثبات‌گرایی*[2] تعریفی ساده ولی درعین حال جامع درباره این نگرش ارایه می‌کند. در علوم اجتماعی، اثبات‌گرایی اساساً شامل نوعی فلسفه و نظام سیاسی شهروندی است که هیچ‌گاه نمی‌توانند از یکدیگر جدا شوند. اولی بنیاد اندیشه را شکل می‌دهد، در حالیکه دومی دربرگیرنده نظمی جامع است که به موجب آن قوای ذهنی وعلقه‌های اجتماعی در رابطه‌ای نزدیک با یکدیگر قرار می گیرند. علم اجتماع فراهم آورنده ارتباطات علمی و منطقی است که مشاهدات ما از جهان پدیدار شناسانه را در یک نظم منسجم قرار داده و آنرا نظریه پردازی می‌کند. به همین دلیل ویژگی‌های علم نمی‌تواند بدون توضیح پدیده‌ها و رابطه علت و معلولی میان آنان امکان پذیر باشد. ضرورت تاسیس این علم اجتماعی به شیوه علمی برای اولین بار در اروپا اتفاق افتاد تا بتواند نظم و پیشرفت را قابل توضیح و دستیابی سازد. به موازات توسعه تکاملی خود، علم اجتماع نظریه‌های هنجاری را نیز معرفی نمود تا به موجب آن جامعه براساس نگاه نوین به مفهوم حیات بازسازماندهی شده و آموزش شهروندان و اصول رفتاری و قضاوت را نیز عملی سازد. دراین ارتباط بحران‌های اجتماعی و نهضت‌های فکری با یکدیگر تعامل برقرار می‌کنند تا بتوانند قوای معنوی انسان را توانمند ساخته وزمینه‌های پیشرفت را فراهم آورند. بنابراین هدف اولیه مکتب فکری اصالت تحقق دو بعد اساسی دارد: اول، عمومی سازی مفاهیم علمی. دوم، نظام‌مند ساختن هنر زندگی اجتماعی. (کنت، ۱۸۴۸: ۱-۳) ماحصل این ترکیب ایجاد هماهنگی میان سه بعد زندگی انسانی یعنی اندیشه‌ها، احساسات، و اقدامات خواهد بود.

مکتب نگرش اصالت تحقق، در اصالت پیام‌های خویش، فلسفه تجربی و نظام‌مند حیات اجتماعی است و به همین جهت در مرکز فلسفه سیاسی قرار می‌گیرد. (۱۸) دراین فلسفه سیاسی تجربی، رابطه میان ذهن و قلب، عقل و احساس، و توانایی فهمیدن و دنباله روی کورکورانه

---

[1] Empiricism

[2] Comte, A. (1848/2020). *A General View of Positivism or Summary of the System of Thought and Life*. Les Prairies Numeriques.

(مذهبی) عمیقا به زیر سئوال کشیده شده است تا بتواند قوای عقلایی انسانی را بر همه ابعاد حیات حاکم ساخته و هدف نهایی حیات، یعنی تکامل انسانی را یاری بخشد. این تکامل به دلیل غلبه اندیشه‌های متافیزیکی هرگز نتوانسته بود قابل تحقق باشد. (۸۴) هدف واقعی فلسفه اصالت تحقیق نظام‌مند ساختن جامعه به شیوه‌ای است که بتواند برای انسان پیشرفت و نظم را ارمغان آورد. کنت بیشتر توضیح می‌دهد که پیشرفت جوامع در واقع همان توسعه نظم اجتماعی است چراکه نظم بدون پیشرفت نمی‌تواند معنا و مفهوم داشته باشد. به همین دلیل فلسفه تجربی با تحولات اجتماعی سیاسی هماهنگ شده و با فراهم آوردن شیوه‌های علمی برای غلبه بر مشکلات، راه را برای نظریه‌های غیر قابل اثبات (الهیات و مذهب) بیشتر محدود می‌سازد. (۶۹)

به عنوان یک فلسفه تجربی، نگرش اصالت تحقق توانست رابطه‌ای موزون میان علم و جامعه را توضیح داده و از این طریق بنیادهای جامعه شناسی مدرن را پایه ریزی کند. فلسفه تجربی اصالت تحقق در مراحل تکوین خود با نام‌های مختلفی مانند اثبات‌گرایی منطقی، تجربه گرایی منطقی، و سپس فلسفه تحلیلی به اوج پذیرش خود در دهای ۵۰ و ۶۰ رسید. از میان اسامی مختلفی که به دنبال فرضیات اثبات‌گرایی مکاتب مستقلی را به وجود آوردند، اثبات‌گرایی منطقی بیشتر شایسته توضیحی کوتاه می‌باشد. ویتگنشتاین،[۱] به همراه کارنپ،[۲] راسل،[۳] و مور،[٤] در رسال‌های در باره اثبات‌گرایی منطقی پایه‌های این مکتب فکری را بنیان گذاری کردند. در اینجا بدون ورودی عمیق به توضیح این مکتب فکری، فقط خلاصه‌ای از آن برای توضیح چرایی ظهور نگرش فرا-ساختارگرایی توضیح داده می‌شود.

اثبات‌گرایی منطقی نامی است که به جنبشی فلسفی‌ای بکار برده می‌شود که در فاصله میان دو جنگ جهانی در وین شروع شد و به همین دلیل به حلقه وین نیز مشهور است. اساس بحث این نگرش فکری (که بیشتر یک فلسفه زبان است) نیز این است که نظریه‌های متافیزیکی به دلیل فقدان معانی اثبات شدنی باید بی‌اعتبار تلقی شوند. البته این به معنی بی‌اعتبار بودن دانش مبتنی بر متافیزیک نیست، بلکه به این دلیل است که متافیزیک قادر نیست بسیاری از از پرسش‌های اساسی در خصوص خدا، علیّت، و یا کنه و ذات آزادی را توضیح دهد. و تنها دانشی که می‌تواند امور اجتماعی را توضیح دهد، دانشی است که اساس تحلیل داده‌های تجربی آمده است.

بی‌تردید اساس این دانش بر مبنای تحلیل‌های زبانی قرار دارد. در مقدمه کتاب یاد شده پیشین، ویتگنشتاین اهمیت زبان علمی را به روشنی بیان داشته و می‌گوید هدف از نگارش رساله این است که بتواند مشکلات فلسفه را توضیح داده و اثبات کند که فرمول بندی این مشکلات بر مبنای فهم نادرست منطق زبانی که به کار گرفته می‌شود، قرار دارد. منظور این است که "آنچه که باید گفته شود، باید با روشنی همراه باشد، و اگر نتوان با روشنی صحبت کرد، بهتر است ساکت

---

[1] Ludwig Wittgenstein (1921). *Tractatus Logico-Philosophicus*.
[2] Rudolf Carnap (1891-1970).
[3] Bertrand Russell (1872-1970).
[4] George Edward Moore (1873-1957).

باقی ماند". (۲۳) علت تاکید بر روشنی در زبان برای انتقال مفاهیم و گفتارها این است که به نظر او جهانی که در آن زندگی میکنیم و نیز حیات انسانی در واقع چیزهایی واقعی هستند. لذا هر نوع گفتمانی باید مبتنی بر واقعیات قابل اندازه گیری باشد. از آنجایی که ماده جزء اصلی حیات می‌باشد، بطور مستقل وجودی مسلم داشته و از نقطه نظر شکلی در برگیرنده فضا، زمان، و رنگ است که واقعیت‌هایی عینی هستند. به همین دلیل جهان شکل ثابت دارد به این معنی که فقط یک شکلی از جهان تعیین شده ب اساس واقعیات عینی قابل تصور است. اما پیکره بندی آن ممکن است تغییر یافته و دگرگون شود. پیکره بندی در برگیرنده اجزای اتمی است که یک زنجیره واقعی را به اشکال مختلفی که با هم ترکیب شده‌اند، را به وجود آورده است. (۲۷) از بودن و یا نبودن یک واقعیت علمی اتمی نمی‌توان بودن و یا نبودن دیگری را اثبات کرد. کل واقعیت عینی، جهان پدیداری را به وجود می‌آورد. اما انسان‌ها فقط تصویری از این واقعیات را می‌توانند داشته باشند.[1] این تصویر همانند مدلی از واقعیت است. بنابراین گزاره‌ها تا زمانی اعتبار دارند که تصویری از واقعیت عینی را که به لحاظ تجربی آزمایش و اندازه گیری باشد را ترسیم نمایند. در این دیدگاه، هر چیزی که فرا-طبیعی، متافیزیکی، و یا هنجاری باشد فاقد معناست زیرا که در برگیرنده تصویر واقعیت عینی نیست. منظور از گزاره‌های فاقد معنا آن دستگاه‌های فلسفی هستند (دینی، متافیزیکی) که می‌کوشند پاسخ به سوالات مرتبط با واقعیت‌های عینی زندگی در جهان واقعی را به کمک استدلال‌های مبتنی بر گزاره‌های غیر واقعی پاسخگو گویند.

به‌این ترتیب بیشتر پرسش‌ها و گزاره‌های فلاسفه از ناتوانی زبانی برای توضیح واقعیت‌ها سرچشمه می‌گیرند. به همین دلیل حتی عمیق ترین مشکلات در ذات خود اصلا مشکل نیستند. همه اینها به دلیل عدم توانایی منطق زبانی به وجود آمده‌اند. (۳۹) به همین دلیل وظیفه اصلی فلسفه این است که مشکلات را با منطق زبانی روشنی بیان کند تا مرزهای جهان قابل تصور نیز از طریق همان مرزهای زبانی تعریف شوند. در واقع زبان محدوده آنچه را که می‌توان اندیشید را مشخص می‌کند. به عنوان مثال کسی که در منطقه زبانی خود بر اعداد تکیه می‌کند، سیمای جهان خود را نیز به شکل عددی ترسیم می‌کند. به عنوان مثال، اگر گفته شود که یک میز چهار پایه دارد و یا ستون‌های لازم برای ساختن یک بنای مستحکم حداقل باید چهار تا باشند، این نگرش همان ذهنیت مبتنی بر مشاهده، اندازه گیری، آزمایش را نشان می‌دهد. درحقیقت، اندیشه و محتوای یک چنین نگرشی برگرفته از همان باورمندی به اثبات تجربی می‌باشد. زبانی هم که آنرا توضیح می‌دهد، چیزی بجز تصویری از جهان را انعکاس نمی‌دهد. و از آنجاییکه جهان بر مبنای داده‌های عینی و قابل اندازه گیری ادراک شده است، تصویر زبانی آن نیز باید با دقت و روشنی همراه باشد. البته با این نظریه نمی‌توان مشکلات را حل کرد. اما این قضیه را می‌توان تصدیق کرد که هر آنچه مشکل به نظر می‌رسند، در ذات خود مشکل نیستند. آنها به دلیل نارسایی زبانی در توضیح خود به عنوان مشکل جلوه گر می‌شوند. براین اساس، موضوعات فلسفی اصیل هرگز نمی‌توانند وجود داشته باشند. آنچه ما موضوعات فلسفی می‌دانیم فقط معماهایی هستند که به دلیل ناتوانی زبانی در بیان انعکاس جهان به وجود آمده‌اند. اگر به این روش در خصوص توضیح واقعیات استفاده

---

[1] The picture theory of meaning.

بریم، از سردرگمی‌ها در باب پذیرش و یا عدم قبول گزاره‌ها زبانی در باره مشکلات در امان می‌مانیم. نتیجه کلی این نگرش این است که هیچ نوع قضاوت اخلاقی و یا تکیه بر ارزش‌هایی که برآمده از واقعیات به لحاظ تجربی نیستند، نمی‌تواند اعتبار داشته باشد زیرا که آنها فقط نوعی فهمیدن نادرست می‌باشند. این فهم‌های نادرست به این دلیل اتفاق می‌افتد که می‌کوشیم منطق زبانی خود را بر بنای غیرواقعیات قرار دهیم. "گزاره‌ها فقط تا زمانی حقیقی و یا غیرحقیقی هستند که بازتاب دهنده تصاویری از واقعیت باشند." (۴۳)

حال اگر به موضوع معانی جهان و یا حیات بپردازیم، و یا بخواهیم ارزش‌هایی را برای قضاوت در باره رفتارها تعیین نماییم، باید ببینیم که آیا زبانی که برای آنها استفاده می‌کنیم بازتابی از دنیای واقعی و قابل مشاهد و آزمایش می‌باشند یا نه. "یک گزاره در خودش محتمل یا غیر محتمل نیست. یک واقعه اتفاق می‌فتد یا نمی‌افتد. حالت میانه‌ای وجود ندارد". (۵۹) بدون در نظر داشتن واقعیت امر، تلاش‌های زبانی برای گفتمانی که بخواهد غیر واقعیت را واقعیت نشان دهد، بیهوده و فاقد معنی خواهد بود. اگر در گفتمان خویش بخواهیم حالتی از امور را تایید و یا انکار نماییم، باید به همان واقعیت عینی امر توجه داشته باشیم. به عنوان مثال انکار کشتار هولناک یهودیان توسط رژیم فاشیست آلمان در دوران جنگ جهانی دوم در گفتمان انقلاب اسلامی، به دلیل عدم تکیه بر واقعیات عینی خالی از هر نوع معنا بوده و پوچ می‌باشد. توجیهات مذهبی نیز نمی‌تواند به آن اعتباری اعطا کند. اینکه چه کسی کشتار یهودیان را توجیه و یا تقبیح می‌کند، بستگی به پیش فرض‌های دارد که براساس آن گفتمان شکل می‌گیرد. گفتمان انقلاب اسلامی در انکار آن واقعه هولناک فقط بر گزاره‌هایی تکیه می‌کند که از توجیهات مذهبی و اغراض سیاسی همراه با آنها سرچشمه می‌گیرند، بنابراین نمی‌توانند منطبق با تصور ذهنی از واقعیت ملموس و قابل مشاهده و آزمایش باشند.

مثال دیگر را می‌توان در ارتباط با جنایت‌هایی که در ایران امروز اتفاق می‌افتد، مانند سرکوب غیرانسانی و بی رحمانه معترضان، فاجعه ساقط کردن هواپیمای اوکراینی، و یا اعدام بی گناهانی مانند نوید افکاری و یا حمید شکاری در نظر گرفت. واقعیت این است که این جنایت‌ها توسط رژیم اسلامی انجام شده است. بنابراین، بازی با کلمات و توجیهات زبانی ایدئولوژیک مذهبی نمی‌تواند گفتمانی معتبر را شکل بخشد که بتواند واقعیت آن جنایات را نادیده انگاشته و یا با مراجعه به تفاسیر مذهبی آنها را توجیه کند. اصل اساسی این است که هر نگرش و یا گفتمانی که با منطق شکل می‌گیرد، باید از وجود هر نوع مشکلی عاری باشد. اگر در شرایطی قرار گیریم که بخواهیم برای توضیح آن مشکل به مراجعات زبانی غیر واقعی توجیه کنیم، قطعا در مسیر نا درستی قرار می‌گیریم چرا که در حقیقت "محدودیت‌های زبانی بازتاب محدودیت‌های جهان ماست". (۷۴)

در جمع بندی ساده‌ای از اندیشه ویتگنشتاین می‌توان جمله‌ای از او را به عنوان حسن ختام این دیدگاه در نظر گرفت: "حالا کاملا روشن است که چرا ما احساس می‌کنیم که حقایق منطقی باید مسلم فرض شوند". (۸۰) گزاره‌های منطقی، یعنی آنانی که می‌توانند گفتمانی را به وجود آورند که بتواند حقایق زندگی را دربر گیرند، باید بر حقایق واقعی قابل مشاهده استوار باشند.

از این‌روی، می‌توان استدلال کرد که ساختارهای عینی می‌توانند توضیح دهنده درستی و یا نادرستی باورها، هنجارها، و استانداردهای رفتاری باشد.

فلسفه اثبات‌گرایی در قرن بیستم در ایالات متحده امریکا و انگلستان و دیگر کشورهای انگلیسی زبان و حتی در کشورهای اسکاندیناوی با عنوان فلسفه تحلیلی و یا فلسفه زبانی معروف است، به مرحله بالایی از بلوغ خود رسید. بر اساس این نگرش که توسط متفکرانی مانند فرگه،[۱] کواین،[۲] کریپکه،[۳] و پوپر[۴] با دقت توضیح داده شده است، تحلیل مفاهیم و یا زبان باید از روشنی و دقت برخوردار باشد. به جهت اختصار فقط توضیحات کوتاهی درباره این نگرش فلسفی که به فراگشت زبانی[۵] نیز معروف است، بدون مراجعه با آثار اصلی متفکران این حوزه فکری، برای نشان دادن اهمیت ساختارگرایی در اندیشه‌های بعد از جنگ جهانی دوم اشاره می‌شود. ادعای اصلی فلسفه تحلیلی همانگونه که قبلاً توسط ویتگنشتاین هم توضیح داده شده بود، به روشنی در بیان موضوعات، و دقت در عبارات، و مراقبه بسیار دقیق در مباحث، تاکید دارد. این دقت و مراقبه در بیان درحقیقت حکم فضایل روشنگرایانه‌ای را دارند که با خلاقیت، مفید بودن، و نظم همراه می‌باشند. فلسفه خوب باید بتواند منابع معتبر فکری در اختیار خواننده خود قرار دهد تا بتوانند با دقت اندیشیده و درباره موضوعات غور و تفحص داشته باشند. ضرورت این نگارش فلسفی این است که موضوعات یکی یکی مورد تحلیل قرار گیرند تا تصویری روشن از جهان ارائه کنند. به این ترتیب ماهیت نظام‌مند فلسفه تحلیلی می‌تواند تصویر بزرگ و مفید برای متفکران ترسیم نماید.

فلسفه تحلیلی همان روش دریافت حقایق جهان از طریق تصاویر ذهنی را که از پیشینیان به ارث رسیده بود، با دقت بیشتر دنبال می‌کند. زمانی که کودک می‌تواند شمارش کردن را یاد بگیرد دقت فلسفی ذهن او برای فهم واقعیت‌های جهان بیرونی برایش شکل می‌گیرد. فرضاً اگر بپرسیم که چند اسباب بازی دارد، با شمارش وسایلی که در جهان واقعی اتاق او وجود دارد کودک دانشی را می‌سازد که در واقع پاسخ به سئوالی است که از او پرسیده شده است. ولی تولید دانش بر اساس تصاویر ذهنی از جهان واقعی به این سادگی هم نیست. زیرا که پیچیدگی‌های معرفت انسانی و نیازهای او و یا جامعه می‌بایست به طریقی کاملاً روشن پاسخ داده شود. مثلاً اگر پرسیده شود که شما به چه چیزی فکر میکنید، نمی‌توان به آسانی پرسش پیشین به آن پاسخ داد. پاسخ ممکن است در رابطه با برنامه‌های آتی زندگی، شرایط کنونی، ارتباطات اجتماعی، شیوه‌های تامین امنیت اقتصادی، و ده‌ها موضوع دیگر باشد. به همین دلیل، این چنین پرسش‌هایی نمی‌توانند با دقت پاسخ داده شوند مگر اینکه موضوع (و یا موضوعات خاصی) را مد نظر دهیم تا بتوانیم پرسش موردنظر خود را به طور نسبی پاسخ گوییم. حال اگر پرسشی پرسیده شود که نتوان با دقت علمی به آن پاسخ گفت آیا آن پرسش فاقد معناست؟ بی تردید پاسخ منفی است چرا که می‌توان با دقت

---

[1] Friedrich Ludwig *Gottlob Frege* (1884-1925).
[2] William Van Orman Quine (1908-2000).
[3] Saul Aaron Kripke (1940-).
[4] Karl Raimund *Popper (1902-94).*
[5] Linguistic Turn

نظر در متنی که که پرسش به آن مربوط می‌شود آنرا پاسخ داد. فرضاً در خصوص پرسش به چه چیزی فکر می‌کنید، هرگاه بتوانیم آنرا در شرایط و متن‌های مرتبط قرار دهیم، پرسش بی معنی نمی‌تواند باشد. به عبارت بهتر با متنی ساختن پرسش می‌توان به گونه‌ای که بتواند برای ما معنی نسبی داشته باشد، و ما بتوانیم شرایط عینی و مرتبط با موضوع پرسش را برای خود تجسم کنیم، امکان پاسخ محتمل وجود دارد. از آنجایی که لایه‌های مختلف و گاه پیچیده‌ای در رابطه با پرسش و پاسخ وجود دارد، رابطه میان آن دو فرآیندی خلاقانه را ایجاب می‌نماید که بتواند جهان پدیداری را با دقتی که فراتر از محدودیت‌های تحلیلی – ترکیبی قرار دارد، توضیح دهد.

کواین، پروفسور هاروارد، این استدلال را از جهات دیگری توسعه بخشید. در سخنرانی سال ۱۹۵۲ خود با عنوان "دو عقیده تعصب آمیز تجربه گرایی"[1] در انجمن فلسفی امریکا استدلال نمود که هر نوع تلاشی برای تعریف و فهم قضایای تحلیلی باید مورد سئوال جدی قرار گیرد. اولین عقیده تعصب آلود به شکاف بنیادینی میان حقایق تحلیلی، یعنی آنهایی که مستقل از دنیای واقعی می‌باشند، مربوط است. عقیده دوم اینکه هر گزاره معنی دار باید معادل با ساختارهای منطقی باشد که با تجربه آنی و بلافاصله ارتباط داشته باشد. این دو عقیده همراه با تعصب توسط تجربه‌گرایی در ذات خود با تقلیل گرایی همراه هستند. تقلیل گرایی به این معنا است که هر گفتار معنا داری باید ساختاری تجربی داشته باشد. برای توضیح این مشکلات کواین توضیح می‌دهد که هر دو عقیده تحلیلی[2] و ترکیبی[3] به شکلی ناکارآمد و ناجورتعریف شده‌اند. این آگاهی‌هایی که براساس ساختارهای دوگانه تعریف شده‌اند، نمی‌توانند مرزهای دقیقی برای استقلال خود در قبال دیگری تعریف کنند زیرا مرزهای میان علوم طبیعی و اندیشه‌های متافیزیکی ابهام آلود می‌باشد. (کواین، ۲۰) استدلال کواین برای عدم پذیرش تمایز میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی در برگیرنده دو استدلال بود. اولین استدلال به معرفت شناسی روش علمی مربوط می‌شد، و دیگری با مباحث معنا شناسی و هستی شناسی ارتباط داشت. انگیزه اصلی نهفته در اولین استدلال این است که پیش فرض تمایز میان قضایای تحلیلی و ترکیبی نوعی تقلیل گرایی است به این دلیل که مرزها را به گونه‌ای تعریف می‌کند که مانع از ادراک صحیح ماهیت همه جانبه یا همادین[4] اعتقادات تجربی می‌باشد. منظور از ماهیت همادین این است که عقاید در واقع شبکه‌ای از عقاید به وجود می‌آیند که در آن هر عقیده‌ای با دیگر عقاید مربوطه است و در نهایت این شبکه با تجربه ارتباط پیدا می‌کند. به همین دلیل به سختی می‌توان پذیرفت که برای بیانیه‌ها و عقاید فردی باید حتماً تایید تجربی وجود داشته باشد، علت این امر هم این است که این نگرش تجربه گرایی به این معنا است که برای عقاید خاصی می‌بایست دیگر عقاید (بیانیه‌های تحلیلی) را از کل شبکه حذف شوند. اگر

---

[1] Willard van Quine (1962) Two Dogmas as a Criticism of Legal Empiricism. *Open Edition Journal*. No. 603: 127-142.

[2] A priori

نوعی از استدلال که از قیاس عقلایی سرچشمه می گیرد تا مشاهده و آزمایش

[3] A posteriori

اصطلاحی است که بر اساس تجربه، مشاهده یا داده‌های موجود به دانش در نظر گرفته می شود. به این معنا که پسینی دانش را توصیف می کند که نیاز به شواهد دارد

[4] The holistic nature of scientific belief

این نگرش تایید شود معنای آن این است که هیچ بیانیه تحلیلی نمی‌تواند وجود داشته باشد چرا که نمی‌توانند به لحاظ تجربی تایید شوند. (۳۶- ۳۴)

استدلال معناشناسی و هستی شناسی که کواین برای به چالش کشیدن تمایز میان تحلیلی و ترکیبی مطرح می‌سازد، این است که هر نوع تجزیه و تحلیل بخشی از یک دایره مفاهیم مستتر (معنی ضمنی)[1] در یک گزاره می‌باشد. یعنی مفاهیمی که در پی یافتن معنی گزاره‌ها هستند. این درحالی است که گزاره‌ها دربرگیرنده مفاهیم مصداقی و متراکم،[2] یعنی آنانی که می‌کوشند توضیح دهند که گزاره‌ها برای چه موضوعات خاصی دلالت دارند، نیز می‌باشد. ذهنیت فلسفی اساسا می‌خواهد رابطه میان این دو نوع معناشناسی، یعنی مفهوم ضمنی[3] را در مقابل معنی صریح[4] را به چالش بکشد. ولی نمی‌توان فقط گزاره‌های بسیط را قبول کرده و دیگر گزاره‌ها را در تجزیه و تحلیل نادیده گرفت. هردو مفهوم یعنی مفاهیم ضمنی و هم مفاهیم بسیط، معانی مبهم و گنگی دارند چرا که نمی‌توان ضابطه دقیقی را برای ضمنی بودن و یا بسیط بودن آنان تعریف کرد. (۲۱)

منظور این است که او تلاش کرد توضیح دهد که نمی‌توان میان روش‌های تحلیلی و ترکیبی فاصله‌ای را تصور کرد، هرچند که نقطه تمرکز او بر روش‌های ترکیبی یا تجربی استوار بود. به همین دلیل و برخلاف ویتگنشتاین که علوم برخاسته ار روش‌های قیاسی و مبتنی بر بدیهیات اولیه را بی معنا می‌دانست، کواین استدلال می‌کرد هر دلیل و سندی که برای علم وجود داشته باشد، باید حسی باشد، و درنهایت هر نوع نتیجه‌گیری درباره معانی کلمه‌ها و واژه‌ها نیز باید حسی باشند. از اینروی، حتی دانشی ک به روش قیاسی و از اصول بدیهی حاصل می‌شود، مانند ریاضیات، فلسفه، منطق، نیز باید در نهایت بر تجربه و آزمایش استوار باشند. درواقع، جدایی دانش حاصله از قیاس منطقی را نمی‌توان از دانشی که از روش استقرایی سرچشمه گرفته و اعتبار آن از مشاهده، تجربه، و آزمایش به دست آمده است، جدا ساخت. نمی‌توان دانش فلسفی را از دانش تجربی جدا ساخت چرا که اساسا نمی‌توان تمایزی میان روش‌های تحلیلی و ترکیبی تعریف کرد. به همین دلیل باید از عقاید تعصب گونه تجربه گرایی عبور کرده و راه را برای نوعی طبیعی گرایی باز کرد. به موجب این نگرش هیچ دانش اصیل خارج از علم طبیعی وجود ندارد. معرفت شناسی طبیعی[5] و علم طبیعی نیز تنها استاندارد واقعی را برای دانش فراهم می‌کند. هستی شناسی طبیعی[6] کل دانش و اعتقادات ما شامل موضوعات علی مانند جغرافیا و تاریخ و یا عمیق ترین قوانین فیزیک اتمی و یا حتی

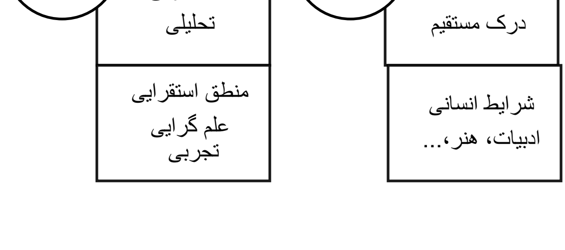
---

[1] Intentional notions
[2] Extensional notions
[3] Connotation
[4] Denotation
[5] Epistemological naturalism
مجموعه‌ای از دیدگاه های فلسفی مربوط به نظریه دانش است که بر نقش روش های علمی طبیعی تأکید دارد.
[6] Ontological naturalism
جهان بینی فلسفی که معتقد است چیزی جز عناصر طبیعی، اصول و روابط از نوع مورد مطالعه علوم طبیعی وجود ندارد

ریاضیات خالص توسط انسان ساخته شده‌اند، را در بر می‌گیرد. بنابراین مرزهای آن همگی از تجربه سرچشمه می‌گیرند. (۴۰) در پرتو این استدلال‌ها نمی‌توان پذیرفت که گزاره‌های تجربی که بویژه بر اساس تجربه فردی به دست می‌آیند، می‌بایستی از گزاره‌های تحلیلی جدا باشند. هیچ مرز روشنی را نمی‌توان میان آن دو آگاهی و دانش به طور دقیق تعریف کرد.

هدف اصلی کواین این بود که روشی تجربی ارائه دهد که از هر نوع تعصب عاری باشد. بحث اصلی او این بود که برای ارزیابی گزاره‌ها نباید بر تطابق آنها با روش‌های تجربی اصرار ورزید. درعین حال با ایجاد جدایی میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی از دقت به ابعاد معنا شناسی غفلت کرده و فقط می‌کوشیم تصمیم بگیریم که چه چیزی به لحاظ منطقی درست می‌باشد. توانایی کواین برای به چالش کشیده جدی مرزهای ساخته شده میان دانش تحلیلی و ترکیبی توانست مباحث متافیزیکی را بی‌اعتبار ساخته و نظریه‌هایی که می‌خواهند از طریق آگاهی‌های تحلیلی خالص موضوعات متافیزیکی را توضیح دهند، را ابطال سازد. کواین توانست فلسفه اصالت تجربه را در مسیری قرار دهد که با نوآوری خود توانست این مکتب فکری را به واقعیات زندگی نزدیک سازد. البته او شیوه تجربی را برای کار خود انتخاب کرد ولی به فلسفه طبیعی گرایش ورزید. نوآوری او این بود که اعتقادات فلسفی ضرورتا نمی‌توانند صحیح بوده و ماهیت ذاتی انسانیت را به درستی درک کنند. باید همه این اعتقادات مورد آزمایش و اندازه‌گیری دقیق قرار گیرند تا بتوانند مورد قبول واقع شده و یا انکار شوند. مهمترین نتیجه نظریه او این بود که توانست معیارهای متافیزیکی گزاره‌ها را به چالش کشیده و در عین حال تعصبات سنتی تجربه گرایی را نیز با پرسش‌های جدی مواجه سازد. بنابراین حقایق آنهایی هستند که از محدودیت‌های دوگانه گرایی تحلیلی-ترکیبی فراتر رفته و می‌توانند با دقت علمی انکار و یا اثبات شوند.

اثبات‌گرایی در سال‌های بعد از جنگ جهانی دوم با چرخیدن به سوی فلسفه تحلیلی به نقطه اوج شکوفایی خود رسید. با میراثی که از روش‌های منطقی استقرایی برای تحلیل زبان، دانش، و اندیشه‌ها به جای مانده بود، فلسفه تحلیلی فعالانه به حل معضلات پرداخته و با تجزیه مشکلات فلسفی به بخش‌ها سازنده آن و روابطی که با یکدیگر برقرار می‌کنند، به نوعی فلسفه عمل گرایی رسید و توانست با دقت بر تحلیل پدیده‌های عینی که به اجزای خرد تقسیم می‌شدند، در مقابل اندیشه‌های فلسفه قاره‌ای قرار گیرد. ولی همین شکوفایی بخش عمده‌ای از اندیشه‌های فلسفی را از نظر دور داشت. به همین دلیل گروهی از متفکران که زیر عنوان اندیشه‌های پسا-



ساختارگرایی قرار می‌گیرند، فرضیات علمی، اما ناتوان مکتب اصالت تحقق (فلسفه تحلیلی) در پاسخ گویی به نیازهای مرتبط با روابط قدرت را به چالش کشیدند.

ناکامی دیدگاه‌های منجی گرایانه

اندیشه‌های سیاسی غرب درعصر مدرن، خواه به شکل لیبرال و خواه سوسیال، همواره به نوعی پیام‌های رهایی‌بخشی منجی گرایانه‌ای را نوید می‌دادند. این دیدگاه‌ها که بویژه در دوران جنگ سرد به نوعی تقابل با یکدیگر کشیده شدند و جهان را به دو گروه سرمایه‌داری و کمونیست تقسیم کردند، نتوانستند پیام‌های آرمان‌گرایانه خود را تحقق بخشند. هر دو مکتب به سوی انجماد ایدئولوژیک و نظام‌های قدرت‌مدار کشیده شدند، و هر کدام ساختارهای فکری، سیاسی، و قالب‌های تقلیل گرایانه هنجاری را به وجود آوردند که مانع عمده‌ای بر سر راه زندگی صلح آمیزی بودند. در آن سال‌های بحرانی پس از جنگ برای کشورهای اروپایی که گرفتار ویرانی‌های بنیادین ناشی از جنگ بودن، و ظهور ایالات متحده امریکا که به قدرت بی رقیب و بازیگر جهانی تبدیل شده بود، این فرصت را فراهم آورد تا فلسفه سیاسی لیبرال، که در ساختارهای امریکایی تجلی یافته بود، به عنوان منجی بشریت در صحنه سیاسی و اقتصادی جهان معرفی شود. نظم نوین هنجاری سیاسی بین‌المللی که پیام‌های خود را در منشور ملل متحد متمرکز کرده بود، با پشتیبانی نظریه‌های جهان شمول حقوق‌بشر، نوید جهانی را داد که عاری از بی‌عدالتی و وجود نظام‌های فاشیستی و تمامیت‌خواه باشد:

> ما مردم ملل متحد با تصمیم
> به محفوظ داشتن نسلهای آینده از بلای جنگ که دو بار در مدت یک عمر انسانی افراد بشر را دچار مصائب غیرقابل بیان نموده و
> با اعلام مجدد ایمان خود به حقوق اساسی بشر و به حیثیت و ارزش شخصیت انسانی و به تساوی حقوق مرد و زن و همچنین بین ملت‌ها اعم از کوچک و بزرگ و
> ایجاد شرایط لازم برای حفظ عدالت و احترام الزامات ناشی از عهدنامه‌ها و سایر منابع حقوق بین‌المللی و
> کمک به ترقی اجتماعی و شرایط زندگی بهتر با آزادی بیشتر....

استفاده از واژه مردم به جای ملت‌ها و یا کشورها در مقدمه منشور ملل متحد به خوبی پیام‌های اندیشه‌های لیبرال برای استقرار صلح و عدالت در جهان را نشان دهد. منظور از مردم ملت‌هایی هستند که در جامعه آنها حکومت‌های لیبرال دموکراسی به نیابت از طرف مردم اداره امور را به عهده می‌گیرند. به طور کلی در ادبیات سیاسی لیبرال، به جای واژه کشور یا ملت مفهوم

مردم استفاده می‌شود تا بتواند توضیح دهد که آنها ملت‌هایی هستند که بر مبنای اراده انسانی قرار گرفته‌اند و با عقلانیت ساخته شده اجتماعی، یا همان مفهوم منطقی بودن، جامعه خود را به نحوی عادلانه اداره می‌کنند. به این ترتیب ملت‌هایی هم که از این ابعاد هنجاری غیر قابل انکار فاصله دارند نیز می‌توانند یاد گیرند که با استعانت به فلسفه لیبرال قادر خواهند بود نه تنها صلح و آرامش را در جامعه خود و جهان پشتیبانی کنند، بلکه می‌توانند مردم خویش را از نظام‌های غیرعادلانه وغیر دموکراتیک، نیز رهایی‌بخشند. در واقع فلسفه لیبرال به منزله نوعی دستورالعمل سیاسی اجتماعی است که در چشم انداز خود از جهان معیارهای انسانی هنجاری را نیز ملحوظ داشته و به این طریق می‌تواند فرآیند یادگیری متقابلی برای ملت‌ها پیشنهاد کند تا به موجب آن یاد گیرند که می‌تواند با پیوستن به جهان لیبرال به مشکلاتی که هم در داخل جوامع و هم در صحنه بین‌المللی وجود دارد خاتمه بخشند.

در مرکز اندیشه‌های لیبرال مفهوم همکاری مهمترین عامل برای ایجاد صلح و آرامش عادلانه می‌باشد. مردم لیبرال آنهایی هستند که به دلیل همان عقلانیت به لحاظ اجتماعی ساخته شده مرزهای جدایی و نفاق افکنی را کنار نهاده و به شیوهای همکارانه می‌کوشند از یک طرف هزینه‌های تعامل در جامعه خویش و صحنه بین‌المللی را کاهش داده، و از طرف دیگر منافع همه مردم را به شکلی عادلانه به پیش ببرند. منشور ملل متحد در بند سوم از ماده یک ضرورت و اهمیت همکاری را به صراحت بیان داشته است: "حصول همکاری در حل مسائل بین‌المللی که دارای جنبه‌های اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی یا بشردوستی است و در پیشبرد و تشویق احترام به حقوق‌بشر و آزادیهای اساسی برای همگان بدون تمایز از حیث نژاد، جنس، زبان و یا مذهب...". آنچه که از این دیدگاه‌ها برمی‌آید این است که تنها یک راه برای سعادت همه جانبه انسان‌ها، صرفنظر از تفاوت‌های جنسی، زبانی، و قومی که دارند، وجود دارد و آن پذیرش فلسفه سیاسی و اخلاق لیبرال است. به همین دلیل منشور ملل متحد، که با ایمان به اعلامیه جهانی حقوق‌بشر تقویت می‌شود، به منزله قانون اساسی جهان است که با متابعت کشورهای جهان از آن کل جامعه بشری به صلح و آرامش خواهد رسید. علاوه براین منشور ملل متحد و اعلامیه جهانی حقوق‌بشر مفاهیم روشنی را به عنوان زیربنای اندیشه‌های جهان وطنی[1] معرفی می‌نمایند که حداقل در بعد نظری این توانایی را دارند تا مشکلات جامعه بشری را ریشه کن نمایند. این اندیشه‌های جهان‌شمول براساس اصل انسانیت و اعتقاد به کرامت و ارزش ذاتی انسان‌ها قرار گرفته‌اند. به همین دلیل همه مردم به اعتبار همان اعتقاد و احترام انسان، می‌بایست در نظم نوین هنجاری جهانی شرکت کنند. این دامنه‌های نظریه‌های جهان‌شمول در برگیرنده نظام‌های داخلی و حیطه‌های بین‌المللی است.

نظام بین‌المللی لیبرال-محور بعد از جنگ جهانی دوم با نظم هنجاری اقتصادی نوینی که پایه‌های آن در کنفرانس‌های برتون وودز[2] گذاشته شد، نوید جهانی را داد که در آن زندگی صلح

---

[1] Cosmopolitanism

[2] The Bretton Woods Agreement.

توافقنامه برتون وودز در کنفرانس ۱۹۴۴ میان همه کشورهای متفقین جنگ جهانی دوم منعقد شد. این کنفرانس در برتون وودز، نیوهمپشایر برگزار شد.

آمیز و همراه با عدالت برای همیشه راه را برای شکل‌گیری نظام‌های فاشیستی و تمامیت‌خواه مسدود نماید. تجربه اقتصادی دهه ۳۰ میلادی نشان می‌دهد که اصلاح نظام اقتصادی بین‌المللی و پایان بخشیدن نظام‌های تجاری حمایتی[۱] (حمایت از فراورده‌های داخلی از طریق تعرفه ی گمرکی و انحصار و خودکفایی و افزایش صادرات بر واردات و گردآوری شمش طلا) به نفع تجارت آزاد، نه تنها باعث رونق اقتصادی، بلکه توسعه صلح بین‌المللی نیز خواه بود. سیاست‌های اتخاذ شده توسط کشورها برای مقابله با رکود بزرگ آن سال‌ها - موانع بالای تعرفه‌ای، کاهش ارزش رقابتی ارز، بلوک‌های تجاری تبعیض آمیز - بدون بهبود اوضاع اقتصادی به ایجاد یک فضای بین‌المللی ناپایدار منجر شد. رهبران جهان آن روز به رهبری امریکا به این نتیجه رسیده بودند که همکاری اقتصادی تنها راه دستیابی به صلح و رفاه در داخل و خارج کشورهاست. این نظم اقتصادی هنجاری در منشور آتلانتیک که در سال ۱۹۴۱ توسط روزولت و وینستون چرچیل در کنفرانس آتلانتیک تصویب شد، ریشه داشت. بخش چهارم این منشور تصریح می‌داشت که امریکا و انگلیس می‌بایست خود را به تجارت آزاد و دسترسی به مواد اولیه مورد نیاز جهان برای رونق اقتصادی با شرط برابری همه کشورهای جهان، متعهد سازند. بخش پنجم نیز بیانگر تعهد به همکاری میان همه کشورها در زمینه اقتصادی با هدف تأمین برای همه، بهبود استانداردهای کار، پیشرفت اقتصادی و امنیت اجتماعی بود. دو کشور امریکا و انگلیس در آن کنفرانس تعهد کردند که از طریق همکاری‌های بین‌المللی برای تولید، اشتغال، مبادله، و مصرف کالاها از یک سو، و کاهش تعرفه‌ها و سایر موانع تجاری از دیگر سو، به رونق اقتصادی جهان کمک نمایند آنها همچنین توافق کردند که مذاکرات با هدف دستیابی به این اهداف اقتصادی بین‌المللی را آغاز کنند. هدف از قراردادهای برتون وودز که به شکل‌گیری نظم نوین پولی مالی (صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی بازسازی و توسعه) و تجارت بین‌المللی (موافقت نامه عمومی تعرفه‌ها و تجارت[۲] در سال ۱۹۴۷) منجر شد، ارتقای رونق اقتصادی و تجاری به عنوان ابزارهای دست‌یابی به صلح و امنیت بین‌المللی بود.

با همه این آرمان‌های نویدبخش، اندیشه‌های ساختارگرایانه لیبرال از تحقق داعیه‌های رهایی‌بخشی خود باز ماندند. این ناکامی که در مرکز ساختار سیاسی و ایدئولوژیک جنگ سرد قرار داشت، واکنش‌هایی مانند ظهور اندیشه‌های پسا-ساختارگرایی، پسا-مدرن، نوعی فلسفه انتقادی تحول یافته، و ظهور فلسفه رمانتیک نو را بر انگیخت. از آنجایی که موضوع این فصل پسا-ساختارگرایی و رابطه آن با حقوق‌بشر می‌باشد، برای توضیح چرایی ظهور آن توضیح مختصری در باره ناکامی اندیشه‌های منجی گرایانه داده می‌شود.

---

۱ مرکانتالیسم یک سیستم اقتصادی تجاری بود که از قرن ۱۶ تا قرن ۱۸ گسترش یافت. سوداگرایی مبتنی بر این ایده بود که ثروت و قدرت یک کشور با افزایش صادرات به بهترین وجه تأمین می شود و بنابراین شامل افزایش تجارت است.

2 The General Agreement on Tariffs and Trade (GATT)
این توافقنامه در تاریخ ۳۰ اکتبر ۱۹۴۷ توسط ۲۳ کشور امضا شد، توافق نامه‌ای قانونی بود که با حذف یا کاهش سهمیه، تعرفه‌ها و یارانه‌ها ضمن حفظ مقررات قابل توجه، موانع تجارت بین‌المللی را به حداقل می رساند.

نظام لیبرال نوین بین‌المللی یک ویژگی خاص داشت. نظامی بین‌المللی برخاسته از فلسفه لیبرال باید ماهیت و هدفی انسانی داشته باشد. یعنی همان گونه که در منشور ملل متحد و مجموعه اسناد بین‌المللی حقوق‌بشر توضیح داده شده است، فلسفه لیبرال باید بتواند ابعاد اخلاقی و هنجاری مرتبط با جامعه بین‌المللی را خواه مربوط به شرایط داخلی کشورها باشد و خواه به امور جهانی مرتبط داشته باشد را مورد توجه قرار داده و برای رفاه و سعادت همه جامعه جهانی بکوشند. در حقیقت لیبرالیسم به عنوان گفتمانی بین‌المللی باید چهره انسانی داشته باشد و به همین دلیل کشورهای لیبرال خود را به پیشبرد این گونه اهداف متعالی بین‌المللی به خصوص در رابطه با کشورهای ضعیف و در حال‌توسعه متعهد می‌سازند. این چهره به لحاظ انسانی تعریف شده می‌بایست گفتمانی را به نمایش بگذارد که از طریق اصلاحاتی در نظام بین‌المللی می‌توانست برابری اقتصادی و اجتماعی را به عنوان هدف اصلی نظام بین‌المللی، که در منشور ملل متحد تصریح شده بودند، در مقابل سیاست قدرت ترویج نماید. برای دستیابی به این اهداف که جاذبه‌های خاص خود را داشت بازیگران اصلی نظامی بین‌المللی به طور طبیعی کشورهایی بودند که به ظاهر در قبال جوامع درحال توسعه مسئولیت اخلاقی احساس و سعی می‌کردند با انتقال منابع مالی، تکنولوژی، و نیز تجربیات خود این کشورها کمک در جهت توسعه و کاهش فقر کمک کنند تا از این طریق شکاف میان شمال و جنوب از میان برداشته شود. این گفتمان چهره‌ای از خیرخواهی و مسئولیت پذیری را در مرکز برنامه‌های سیاسی کشورها و همکاری‌های بین‌المللی قرار می‌داد که به همراه شکل‌گیری اتحاد با کشورهای در حال‌توسعه، بتوانند مانعی محکم در مقابل جاذبه‌های فریبنده نظام‌های کمونیستی قرار دهند. به هرحال لیبرالیسم بین‌المللی در مقایسه با نظریه‌های سیاست قدرت و یا کمونیسم بهتر می‌توانست به اعماق افکار عمومی راه پیدا کند بویژه اینکه از گفتمان حقوق‌بشر و دمکراسی در مقابله با رقیب تمامیت‌خواه بهره می‌گرفت.

بین‌المللی‌گرایی نیز به عنوان بخش اصلی و فعال آن فلسفه لیبرال با تشویق همکاری‌های بین‌المللی برای پیشبرد متقابل منافع و کاهش درگیری‌ها و جنگ‌ها بعد هنجاری دیگری را نیز به آرمان‌ها انسانی می‌افزود. نکته قابل توجه اینکه هرچند این نظریه می‌کوشید با تکیه بر تجارت آزاد و تبادل مالی بین‌المللی به پیشبرد منافع کشورهای توسعه‌یافته کمک کند، میزان آسیبی که برای دیگران ممکن بود وارد شود، به مراتب از سیاست‌های واقع‌گرایانه قدرت ملایم تر بود. ولی از آنجایی که پیش فرض‌های فلسفه لیبرال در سطح بین‌المللی بر عقلانیت وستفالیایی استوار بود نمی‌توانست از توجه به رفتار کشورها و رابطه آنها با یکدیگر فراتر برود. برای دستیابی به این اهداف در بافت و ساختار بین‌المللی موجود روش‌های پیشرفت تدریجی از طریق گفتگوهای دیپلماتیک خواه دوجانبه و خواه چند جانبه را به انضمام تبادلات مالی و اقتصادی و همچنین فرهنگی را اتخاذ نمود. در طول دو دهه بعد از پایان جنگ جهانی دوم، عقاید لیبرال آرمان‌های جدید و خوش بینانه‌ای را دنبال می کردند. همچنین این امید همواره وجود داشت که جوامع توسعه‌یافته مصرفی که با دریافت اهمیت سیاست‌های کاهش فقر، جلوگیری از تخریب محیط زیست، و پیشبرد بهداشت و رفاه در نه تنها در کشورهای شمال و توسعه‌یافته، بلکه از طریق کمک‌های بین‌المللی به کشورهای ضعیف، رویکردهای پیشین اقتصاد سیاسی بین‌المللی را ترمیم کنند. از آنجایی که این

نگرش فکری هنجاری از سوی کشورهای لیبرال دمکراسی فعالانه دنبال می‌شد، انعکاس آن در ساختارهای داخلی نیز باید مورد توجه قرار گیرد.

سیاست‌های نوینی که از دهه ۶۰ با روی کار آمدن کندی در امریکا اتخاذ شد و رابطه‌ای که با صلح بین‌المللی برقرار ساخت، دریچه‌های نوینی برای چگونگی اصلاح در سیستم بین‌المللی گشود. مجمع عمومی سازمان ملل متحد دهه ۶۰ را به عنوان دهه اول توسعه برای کشورهای جهان سوم، آن زمان، اعلام کرد. با این اعلام ضرورت کمک به کشورهای ضعیف‌تر شکلی نهادین به خود گرفت و ابعاد آن همراه با نظریه پردازی‌های لیبرال توسعه، مرحله نوینی را برای اصلاحات آغاز کرد. افزون براین چشم‌اندازها، اصلاحاتی که در سال ۱۹۶۲ در درون ساختار کلیسای کاتولیک توسط شورای واتیکان دوم[1] انجام گرفت، نسیم تازه‌ای برای تغییر در نهادهای محافظه کار و سنتی دمید. در اروپا نیز سیاست‌های معطوف به عقب نشینی مستقیم از کشورهای استعمار شده در افریقا همراه با اصلاحاتی که امریکا مانند شکل‌گیری سپاه صلح[2] و یا مرزهای جدید،[3] امیدهای بیشتری به نظام لیبرال هنجاری بین‌المللی برای اصلاح در سیستم بین‌المللی را برانگیخت. سیاست‌های داخلی سرچشمه گرفته از معامله جدید[4] به دلیل تغییراتی که در نظام اقتصادی به نفع طبقات محروم انجام می‌داد، نه تنها درامریکا بلکه در کشورهای شمال اروپا و پاره‌ای دیگر از کشورهای اروپایی، به تکامل هرچه بیشتر احزاب سوسیال دموکراسی و در نهایت اجتماعی شدن لیبرالیسم انجامیده و این فرضیه را بیشتر تقویت نمود که لیبرال‌ها باید خود را به سرنوشت مردم محروم، هم در جوامع خود، و هم در جوامع دیگر متعهد سازند. از نقطه نظر حمایت‌های اجتماعی نیز تغییراتی صورت گرفت که امیدها را به لیبرالیسم بیشتر افزود. در انگلستان سیاست‌های رفاهی توسط حزب کارگر و سیاست‌های مشابهی در فرانسه، آلمان، هلند، و بلژیک تحت عناوین مختلفی مانند سوسیال دموکراسی یا سوسیالیسم مسیحی اهمیت نقش فلسفه لیبرال در اصلاح سیاست‌ها خواه در داخل و خارج در خارج را پر رنگ تر ساخت.

گسترش امواج فلسفه لیبرال به عنوان منجی اصلاحات در حوزه‌های دیگر مانند تغییرات محیط، نقش زنان در توسعه، و نیز ضرورت کاهش فقر بویژه در کشورهای ضعیف نیز قابل توجه

---

[1] شورای دوم واتیکان (۶۵–۱۹۶۲)، بیست و یکمین شورای بومی کلیسای کاتولیک روم، که توسط پاپ ژان سیزدهم در ۲۵ ژانویه ۱۹۵۹ اعلام شد. این شورا به عنوان فرصتی برای تجدید معنوی کلیسا و با هدف ایجاد وحدت در میان مسیحیان شکل گرفت.

[2] The Peace Corps.

سپاه صلح یک آژانس مستقل و برنامه‌ای داوطلبانه است که توسط دولت ایالات متحده ارائه می شود و کمک های بین‌المللی برای توسعه اجتماعی و اقتصادی ارائه می دهد.

[3] New Frontier (1961–63)

برنامه بود که جان اف کندی تاسیس شد. این برنامه شامل اختصاص هزینه‌هایی برای اصلاحات اجتماعی و رفاه، و همچنین پروژه‌های بلند پروازانه جدید مانند سپاه صلح و اکتشافات فضایی بود.

[4] New Deal

مجموعه‌ای از برنامه‌ها، پروژه‌های کار عمومی، اصلاحات مالی و
مقررات مصوب توسط رئیس جمهور فرانکلین روزولت در ایالات متحده بود.

است. به موجب همان پیش فرض‌های لیبرال، فقدان فرصت‌ها برای مشارکت مردم درحق تعیین سرنوشت به عنوان عامل اصلی در نابسامانی‌ها و نیز فقر گسترده معرفی شد. فرصت‌های تازه برای جنبش‌های حقوق مدنی در امریکا و نیز جنبش‌های دانشجویی در فرانسه که دارای جنبه‌های سوسیالیستی بود نیزمی تواند به اصلاحات لیبرال مرتبط باشد. علاوه براین اعتراضات جدید علیه اقتدارگرایی که چشمان خود را بر روی واقعیت‌ها و نیازهای جوامع بسته بود، نیز با فلسفه لیبرال ملازمه داشت. اعتراض به مصرف گرایی غیرعادلانه، جنبش رهایی‌بخشی زنان برای حقوق و فرصت‌های برابر، و شکل‌گیری جنبش سیاه پوستان در امریکا پیام‌های فلسفه لیبرال را پر رنگ تر ساختند.

اما با نزدیک شدن به دهه هفتاد، این فلسفه سیاسی نوید بخش با چالش‌هایی جدی مواجه شد. از نقطه نظر داخلی بحران اقتصادی که با افت تولید و تورم بالا همراه شده بود، این فرضیه را قوت بخشید که لیبرالیسم اصلاح گر و منجی‌گرا نمی‌تواند به نیازهای حیاتی مردم و جوامع پاسخ گوید. مداخلات امریکا در شبه جزیره کره و ویتنام، که از سوی همان سیستم لیبرال انجام گرفت، ناتوانی نظام لیبرال بین‌المللی برای پایان بخشیدن به درگیری‌ها و جنگ‌های نیابتی،[1] و درنهایت ناکامی در کاهش فقر این فلسفه را با انتقادات فراوان از سوی نظریه‌های مختلف نقاد مواجه ساخت. عمده اعتراض‌ها به ناکامی لیبرالیسم در پاسخ‌گویی به معضلات داخلی و خارجی و تحقق آرمان‌های هنجاری لیبرال از سوی نو لیبرالیسم که از همان اواسط دهه ۷۰ خود را آماده گرفتن قدرت می‌کردند، صورت گرفت. البته این بحث ارتباط مستقیمی با موضوع مورد نظرما ندارد. اما نظر به اینکه نولیبرالیسم جریان غالب مخالفت‌ها را شکل می‌بخشید و در اواخر دهه هفتاد نیز توانست قدرت را در امریکا و نیز انگلستان به دست گیرد، در اینجا به آن اشاره شد. به هرحال، پسا-ساختارگرایی با اعتراض به ساختارها و اهداف نهفته در آن که به شکل‌گیری روابط قدرت و گفتمان سلطه عجین شده بود، رهیافتی متفاوت را برای رهایی‌بخشی بطور عام، و نور انداختن بر موضوع حقوق بشر و آزادی‌های اساسی ارائه نمود.

پیام‌های نوید بخش رقیب لیبرالیسم، یعنی سوسیالیسم رادیکال که خود را در مکتب کمونیسم برای خاتمه بخشیدن به نابرابری آراسته بود، نیز هرگز نتوانست جامه عمل به خود پوشد. نظام کمونیستی شوروی سابق به یکی از مهیب‌ترین و سرکوب کننده‌ترین سیستم‌های دیکتاتوری در همه تاریخ، به قیمت جان میلیون‌ها انسان تمام شد. بنا برگزارش نیویورک تایمز درچهارم فوریه سال ۱۹۸۹ فقط در دوران دیکتاتوری استالین حدود ۲۰ میلیون نفر در اثر کار اجباری در کمپ‌های کارگری، قحطی و گرسنگی، و مجازات مرگ در دادگاه‌های فرمایشی جان خود را از دست دادند. این تعداد معادل کل تعداد کشته شدگان ارتش شوروی سابق در جنگ جهانی

---

[1] Proxy wars.
جنگ نیابتی درگیری مسلحانه بین دو کشور یا بازیگران غیر دولتی است که به تحریک یا به نمایندگی از طرف های دیگری که مستقیماً در درگیری‌ها شرکت ندارند، عمل می کنند.

دوم می‌باشد. قتل عام‌های وحشیانه موسوم به بهار پراگ[۱] و یا نسل کشی در کامبوج نیز از دیگر مثال‌ها هستند. تمامیت‌خواهی به همراه قدرت مطلقه و سرکوبگر، کمونیسم مارکسیستی را با چالش عمده مشروعیت ایدئولوژیکی مواجه ساخته بود. فلسفه مارکسیستی نیز همانند لیبرالیسم نوید رهایی‌بخشی می‌داد، اما روشی که دنبال می‌کرد بر کنترل اقتصادی از طریق برنامه‌ریزی‌های متمرکز و برقراری دیکتاتوری طبقه کارگر امکان پذیر بود. در این دیدگاه‌ها این باور وجود داشت که می‌توان سرمایه‌داری افسار گسیخته را از طریق انقلابات کمونیستی از پای درآورد و سپس ساختارهای جامعه را در اختیار دولت کمونیستی قرار داد تا بتواند به آرمان برابری در میان همه مردم دست یابد. برای این منظور باید ارزش‌های فرهنگی، سنت‌ها، احساسات و عواطف، و از همه مهمتر آزادی‌های بنیادین و حقوق مدنی و سیاسی مردم را به پای آرمان‌های انقلابی قربانی کرد. نه تنها در شوروی سابق که قطب کمونیستی جهان تلقی می‌شد، در چین نیز که دوم اردوگاه مهم اندیشه‌های کمونیستی در جهان است، در جریان راهپیمایی بزرگ به رهبری مائو، حدود ۴۵ میلیون انسان جان خود را از دست دادند. این آماری است که بزرگترین فاجعه قتل عام انسانی در تاریخ را نشان می‌دهد. فقر و نابرابری گسترده در همان نظام‌هایی که نوید عدالت‌خواهی به نفع طبقات کارگری و محروم را می‌دادند، آنقدر روشن است که نیازی به توضیح آن نمی‌باشد. علاوه براین، مداخلات خارجی بلوک شرق در افریقا، جنوب شرق آسیا، و یا در امریکای لاتین نیز صدمات فراوانی را به جای گذاشت. دراثر این مداخلات، قحطی گسترده در اتیوپی و یا در کره شمالی از جمله ناکامی‌های سیستم کمونیستی برای رسیدن به جامعه آرمانی می‌باشد.

ناکامی نظام فکری و ایدئولوژی رهایی‌بخش سوسیالیسم رادیکال، و فرو افتادن آن به سیستمی سرکوبگر و خشن که خسارت‌های عمده‌ای از خود بر جای گذاشت، را می‌توان بطورخلاصه درگزارشی که واشنگتن پست در نوامبر ۲۰۱۷ منتشر کرد، جستجو کرد. براساس این گزارش دو عامل اصلی در ناکامی کمونیسم دررسیدن به اهداف خود مشارکت داشتند: انگیزه‌های نادرست و عدم دانش صحیح نسبت به شرایط موجود. این موضوع به شکل‌گیری نظام اقتصادی متمرکز منجر شد که با ایدئولوژی مالکیت جمعی توجیه شده و برای نگهداری آن به قدرتی متمرکز نیاز بود. هرچند که براساس فلسفه سیاسی مارکس بعد از انقلاب توده‌ها بر علیه سرمایه‌داری و شکل‌گیری دیکتاتوری کارگران برای جلوگیری از بازگشت نیروهای سرمایه‌داری، دولت منحل می‌شد تا راه برای تاسیس جامعه آرمان‌گرای کمونیستی باز شود، در سیستم‌های سیاسی کمونیستی بلوک شرق نه تنها دولت منحل نشد، بلکه به نیروی مهیب سرکوبگری تبدیل گشت که با احاطه قدرت بر همه ابعاد جامعه هر نوع صدای اعتراض را به شدیدترین شکل ممکن سرکوب می‌نمود. این انحراف در فلسفه مارکسیستی به غیر از مصلحت نظام و ضرورت حضور موثر دولت کارآمد(سرکوبگر) برای مدیریت تولید و توزیع به اصطلاح سوسیالیستی توجیه و عنوان دیگری نمی‌توانست داشته باشد. برای اینکه اهداف سوسیالیسم تحقق یابد، حضور این دولت غیرقابل اجتناب شمرده می‌شد. دولت سرکوبگر مالکیت خصوصی را لغو، کشاورزان را مجبور به پذیرش

[۱] بهار پراگ به قیام های رهایی‌بخش مردم چکسلواکی سابق اطلاق می شود که مبارزات خود را در سال ۱۹۶۸ با هدف رهایی از نظام کمونیستی آغاز کردند. این قیام با یورش خونین اتحاد جماهیر شوروی سابق و دیگر نیروهای پیمان ورشو سرکوب شد.

قوانین سخت گیرانه سیاست‌های نوین کشاورزی، و هر نوع جابجایی از منطقه‌ای به منطقه دیگر را ممنوع ساخته بود. همین سیاست‌های سخت گیرانه باعث کاهش تولید و به واسطه آن سوء تغذیه، فقر، قحطی در کشورهای کمونیستی و اقمار آنان گردید.

فقدان دانش صحیح برای مدیریت جامعه عامل مهم دیگر در ناکامی دولت آرمانی کمونیستی بود. درهای بسته دیکتاتوری و تمامیت‌خواهی همراه با ایدئولوژی توجیه کننده سرکوب مانعی اصلی و مهم بر سر راه فهم‌های صحیح از شیوه‌های تولید، دانش و تکنولوژی، فهم ساز و کار بازار، و اهمیت رقابت جویی سالم برای رشد و شکوفایی اقتصادی بود. این عامل به همراه تنگ نظری‌های ایدئولوژیک برای فهم معنای اصلی توسعه‌یافتگی و سعادت اجتماعی و تقلیل مفهوم خوشبختی به مادی گرایی، به همراه سرکوب خلاقیت‌های فرهنگی، جوامع کمونیستی را به مرز اجتناب ناپذیر سقوط کشاند.

ناتوانی در ریشه کنی فقر و کاهش نابرابری

مبارزه مداوم برای پایان دادن به فقر، نابرابری، خرافه‌های فرهنگی، و استبداد از ویژگی‌های برنامه‌های توسعه و تامین بهزیستی است. نکته اصلی در این مبارزه این است که انسان شایسته آزادی از رنج‌های تاریخی تحمیلی و زندگی بهتر می‌باشد. به همین دلیل، توسعه‌یافتگی برای پایان بخشیدن به فقر و کاهش میزان نابرابری، نمی‌تواند از ارزش‌های انسانی تهی و خنثی باشد. بلکه هر نگرشی به مفهوم سعادت و رفاه مردم باید برخاسته از ساختاری اجتماعی باشد که برای اهداف انسانی ساخته شده‌اند. براین اساس، ساختارهای اجتماعی تا زمانی ارزشمند و موثر می باشند که در پرتو اهدافی که برای آن تعریف شده‌اند و در زمینه‌های تاریخی که در آن شکل گرفته است، معنای خود را افاده کنند. بنابراین مفهوم توسعه به معنی تلاش بی وقفه تاریخی انسان‌ها برای دست یابی به زندگی بهتر، چگونه می‌تواند با شرایط تاریخی و اجتماعی ملل مختلف و نیازهای متنوع آنان منطبق باشد؟ این عامل سومی است که باید به اختصار در رابطه با پیش زمینه‌های نگرش پسا-ساختارگرایی مورد توجه قرار گیرد.

توسعه‌یافتگی، به معنی دست یابی به استانداردهای بالاتر زندگی، از پیام‌های رهایی‌بخش گفتمان عصر مدرن، یعنی زمانی که اروپائیان قوانین جهان‌شمول علمی را در زندگی اجتماعی خود وارد ساختند، سرچشمه می گیرد. در این نگرش به مفهوم حیات، عقلانی سازی روابط اجتماعی و نهادهای آن تنها راه توسعه‌یافتگی یک جامعه برشمرده می‌شوند. طبیعی است که در مرکز این نگرش، استقلال عقلایی، احترام به آزادی‌های اساسی، و حقوق ذاتی و غیرقابل انکار مردم قرار دارد. در حقیقت در گفتمان مدرن جایی برای ویژگی‌های خاص فرهنگی، هویتی، و تاریخی وجود ندارد. زندگی بهتر به شرایطی اطلاق می‌شود که فرد را از ارزش‌های فرهنگی و مشخصات هویتی اثبات نشده رها کند و درعوض مسیر زندگی را به تدریج به سمت رنج‌های کمتر و نشاط بیشتر هدایت کند. در نتیجه، رویکرد مدرن به مفهوم زندگی، انسان را به عنوان صاحب اختیار جهان قادر می‌سازد که بتواند از طریق درک دقیق معنای زندگی بهتر و چگونگی دستیابی به آن، به سعادت دست یابد. به این ترتیب، تعریف و تعیین زندگی بهتر در اهداف و برنامه‌هایی قرار دارد که به موجب

آن فرد را از موانع برخورداری از آزادی‌های اساسی رها ساخته و به این ترتیب او را صاحب اختیار زندگی خویش تلقی می‌کند. این نگرش به مفهوم انسان و توانایی او برای تغییر شرایط زندگی خویش، پایه‌های اندیشه توسعه‌یافتگی را در قرون ۱۸ و ۱۹ را شکل بخشید. در پرتو این ویژگی‌های تاریخی، مفهوم زندگی بهتر درچارچوبه تامین نیازهای طبیعی (مادی) و براساس فلسفه سود گرایانه، بویژه در عصر انقلاب صنعتی، تقلیل یافت.

اما به زودی نشان داده شد که مفهوم زندگی بهتر، برخلاف داعیه رهایی‌بخشی و جهان‌شمول بودن آن، نمی‌توانسته است آمال همه انسان‌ها برای پایان بخشیدن به رنج‌های تاریخی را پاسخ گوید چرا که بر مبانی پیش فرض‌هایی تعریف شده است که بر افسانه برتری عقلایی اروپائیان استوار بوده است. به همین دلیل عصر توسعه‌یافتگی برای دستیابی به زندگی بهتر، به سرعت با سیاست‌های غیرانسانی استعماری و سلطه‌گرایی بر دیگرانی که غیرمدرن و غیرمتمدن تلقی می‌شدند، آمیخت. علاوه براین، میراث تاریخی برتری‌طلبانه کشورهای استعماری سابق، در شرایط امروزین سرمایه‌داری جهانی افسار گسیخته و به حاشیه رانده شدن بخش بزرگی از جمعیت جهان، تصویر خاصی از زندگی بهتر را ترسیم می‌کند که در برگیرنده نیازهای بخش کوچکی از جمعیت جهان است. امروزه تصور مدرن از توسعه‌یافتگی به عنوان معیار زندگی بهتر، با شیوه‌های سلطه‌طلبانه طبقات فراملیتی حاکم برجهان پیوستی ناگسستنی یافته است. به همین دلیل است که پس از گذشت حدود دویست سال از آغاز پیدایش مفهوم زندگی بهتر براساس موازین و معیارهای اندیشه غربی، مفهوم توسعه هنوز نمی‌تواند نابرابری عمیق و گسترده موجود در جهان را توضیح دهد.

در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم این اندیشه‌ها در مباحث توسعه بین‌المللی مطرح شد. دراین اندیشه‌ها برای تامین صلح جهانی کشورهای توسعه‌یافته صنعتی می‌بایست برنامه کمک‌های مالی و دستیاری‌های اقتصادی خود را برای خروج از مشکلات عقب‌ماندگی گروه دیگری از جوامع جهان اختصاص دهند. این اندیشه‌ها و برنامه‌ها از بخش دوم مقدمه منشور ملل متحد سرچشمه می‌گرفت که به موجب آن اعضای ملل متحد متعهد می‌شوند از طریق وسایل و مجاری بین‌المللی برای پیشبرد ترقی اقتصادی و اجتماعی همه ملل جهان بکوشند. انگیزش اصلی برای یک چنین تعهدی برای اعضای ملل متحد این بود که رهبران جهان این نتیجه رسیده بودند که برای استقرار صلح عادلانه بین‌المللی و جلوگیری از بازگشت نظام‌های فاشیستی باید نظمی نوین برای روابط میان کشورها تعریف شود که علاوه برابعاد سیاسی و امنیتی که ویژگی‌های نظریه‌های مرتبط با سیاست قدرت می‌باشد، برقراری روابط دوستانه میان کشورها بویژه میان کشورهای توسعه‌یافته صنعتی و کشورهای درحال توسعه را نیز از طریق مجاری اقتصادی و کمک به توسعه آنها بهبود بخشد. به همین دلیل به عنوان مکملی بر منشور ملل متحد، جامعه جهانی آن زمان خود را به همکاری‌های اقتصادی میان کشورهای جهان نیز متعهد ساخت تا بتواند نظام هنجاری نوینی را به عنوان زیربنای صلح بین‌المللی برقرار سازد. از آنجایی که عمده کشورهای در حال‌توسعه که زمانی به دلیل سیستم استعماری از پیشرفت‌های اقتصادی باز مانده بودند، می‌بایستی درجهت دستیابی به توسعه اقتصادی اجتماعی برای غلبه بر عقب ماندگی و فقر یاری رسانده شوند. این اندیشه‌ای بود که از سوی ایالات متحده امریکا به جامعه بین‌المللی به وقت معرفی شد و به سرعت مفهوم

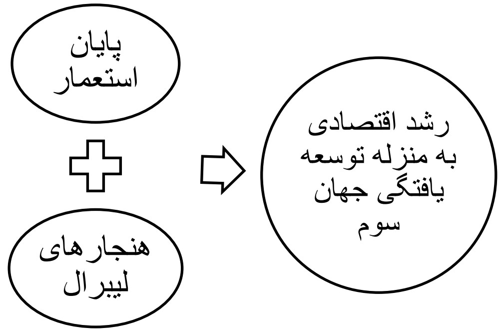
توسعه را از کاربرد داخلی خود به روابط میان کشورها نیز کشاند. بنابراین، از سال‌های آغازین استقرار نظام بین‌المللی بعد از جنگ جهانی دوم، موضوع توسعه بین‌الملل به عنوان بخش غیر قابل تفکیکی از روابط بین‌المللی در مطالعات و سیاست‌ها قرار گرفت.

پرسشی که در اینجا باید مطرح شود این است که چرا سیستم بین‌المللی با اصرار می‌کوشید ابعاد اقتصادی و توسعه جهانی را برجسته ساخته و به چه دلایل مشخصی جهان پیشرفته مشتاقانه به کمک به کشورهای توسعه‌نیافته شتافت؟ البته واضح بود که برای تامین نظام آرمانی بین‌المللی می‌بایست این گروه از کشورها و دلایل عقب ماندگی آنان و نیز کمک به آنها برای خروج از عقب ماندگی باید به سیاست‌های بین‌المللی افزوده شود. ولی دلایل عمیق‌تری را باید برای این گونه سیاست‌گذاری‌های جدید جستجو کرد. مهمترین دلیل در ایجاد این جهت‌گیری از تلاش برای ارتقای استانداردهای زندگی در داخل کشورهای پیشرفته صنعتی به سوی جوامع غیر توسعه‌یافته، در پیام‌های جهان‌شمول و رهایی‌بخش گفتمان مدرن قرار دارد. رسیدن به آزادی به عنوان نقطه اوج نویدهای عصر مدرن به دلیل ماهیت جهانشمول خود این ضرورت را ایجاد می‌کرد تا نظام‌های سلسله مراتبی مبتنی بر توسعه‌یافتگی / توسعه نیافتگی که برآمده از ساختارهای استعماری بودند فروریخته، و تلاش برای رهایی‌بخشی همه ملل جهان در مرکز برنامه ریزی‌های بین‌المللی بعد از جنگ دوم جهانی قرار گیرد. افزون براین، به کمک علم و تکنولوژی می‌توان آن ملت‌ها را در مسیر مدرن سازی جامعه خود یاری بخشید تا بتوانند بر مشکلات ناشی از رکود و عقب ماندگی اقتصادی غلبه کنند. از آنجا که نظام‌های استعماری پیشین به بهبود استانداردهای زندگی مردم تحت استعمار بی‌اعتنا بودند، اولویت رهبران کشورهای تازه استقلال یافته پس از جنگ جهانی دوم این بود که چگونه می‌توانند کشورهای خود را به رشد اقتصادی برسانند. ولی الگوی توسعه‌یافتگی کشورهای اروپایی از درون تحولات اندیشه و فلسفه سیاسی خاص آنها سرچشمه می‌گرفت. کشورهای تازه تاسیس شده که قربانیان واقعی نظام استعماری بودند فاصله بسیار زیادی با این تحولات مدرن، شامل علم و فناوری، داشتند. به همین دلیل می‌بایستی الگویی متفاوت برای کمک به توسعه آنها تعریف شود . این موضوعی بود که مورد توجه رهبران جهان قرار گرفت. درعین حال، و با هدف جلب اذهان مردم کشورهای در حال‌توسعه به خیرخواهی جوامع پیشرفته، ایالات متحده امریکا برنامه‌های کمک‌های علمی و فن آوری را برای کمک به این کشورها که در آرزوی پیشرفت اقتصادی و شکوفایی بودند، آغاز کرد. هاری ترومن پیشگام این اندیشه و طرح نو برای استحکام نظام بین‌المللی نوین در سال ۱۹۴۹ در سخنرانی سالانه خود این اراده جامعه جهانی و تعهد اخلاقی برای کمک به کشورهای توسعه‌نیافته را معرفی کرد (مسائلی، ۲۰۱۹). از این پس، کمک به توسعه اقتصادی کشورهای توسعه‌نیافته موضوع اصلی روابط و سیاست بین الملل شد.

دلیل دوم را باید در ظهور چشم انداز اخلاقی جدیدی کرد که برنامه‌های کمک به مردم کشورهای در حال‌توسعه دوران پس از جنگ را به عنوان ضرورتی اجتناب ناپذیر درنظم نوین هنجاری بین‌المللی معرفی کمی کرد. این نگرش اخلاقی ریشه در سنت لیبرالیسم کلاسیک قرن هجدهم داشت که روحیه کارآفرینی را به عنوان موتور رشد اقتصادی برای رونق جوامع تشویق می‌کرد. در این نگرش آزادی و دموکراسی پایه‌های قوام بخش پیشرفت اقتصادی به حساب می‌آمدند. از آنجا که آزادی و دمکراسی به همراه فضای کارآفرینی به عنوان پیش شرط لازم برای

ارتقای استانداردهای زندگی محدود به جوامع خاصی نیست و پیام‌هایی به وسعت و گستره جهانی را دربر دارد، می‌تواند برای همه جوامع، فارغ از فرهنگ و هویت خاص آنها الهام بخش باشد. براین اساس، ملت‌های لیبرال این احساس مسئولیت اخلاقی را دارند تا تجربه‌های حاصل از توسعه و دستاوردهای علمی خود را با دیگران به اشتراک بگذارند و آنها را در رشد اقتصادی یاری بخشند. (۲۸) در حقیقت، نمی‌توان فلسفه رهایی‌بخشی لیبرال را فقط به جوامعی که در مسیر مدرن آنرا تجربه کرده بودند محدود نموده و از آرمان آزادی خواهی بخش مهمی از جهان که از رنج‌های عقب ماندگی در عذاب بود، غافل ماند. ایمان مسیحایی به عنوان الهام بخش این احساس مسئولیت اخلاقی برای کمک به دیگران، باورمندان را ملزم می‌ساخت تا همنوعان خویش را برای غلبه بر مشکلات یاری کنند. این دیدگاه مترقی اجتماعی در تفاسیر اعتقادات مسیحی، معتقدین خود را به حفظ کرامت برابر همه انسان‌ها متعهد ساخته و از آنها می‌خواست اقدامات لازم را برای از خاتمه بخشیدن به رنج و عذاب دیگران تمام تلاش خود را به کار گیرند.

این دو منبع اندیشه‌های اخلاقی بعد از جنگ، یعنی لیبرالیسم هنجاری و اخلاق مسیحایی، حساسیت اجتناب ناپذیری را نسبت به شرایط نابسامان زندگی، توسعه نیافتگی، و فقر در مستعمرات سابق به وجود آورد. با این حال، این چشم انداز نوید بخش اخلاقی برای کمک به کشورهای در حال‌توسعه، به زودی از مفهوم اصلی خود خارج شده و به سمت معنای تحریف شده‌ای از مسئولیت اخلاقی گرایش پیدا کرد.

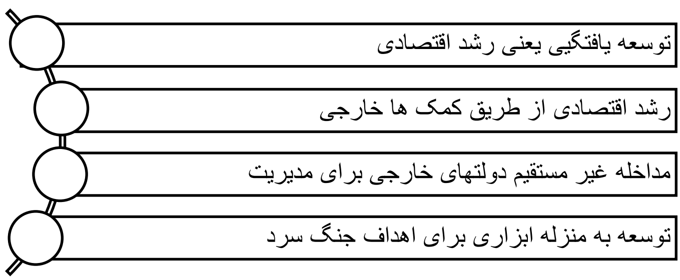


غرب، شامل نیروهای استعماری سابق، مفهوم مسئولیت در قبال دیگرانی که قربانیان نظام استعماری بودند را به مسئولیت داوطلبانه کمک رساندن، و نه وظیفه‌ای برای استقرارعدالت، تقلیل دادند. علاوه براین، چنین مسئولیتی در قبال دیگران برای غلبه بر مشکلات پیچیده ساختاری و تاریخی تنها به رشد اقتصادی، و بی اعتنایی به توسعه اجتماعی، سیاسی و انسانی محدود می‌شد. این رشد اقتصادی هم از طریق برنامه‌های کمک خارجی و سیاست‌های مداخله جویانه آنان در اموداخلی جوامع تازه استقلال یافته ترویج یافت. این بزرگترین مشکل گفتمان توسعه برای دست یابی به صلح بین‌المللی عادلانه بود که از ابتدای شکل‌گیری خود، مفهوم توسعه‌یافتگی و سعادت را صرفا به رشد اقتصادی تقلیل داده و در عین حال، آنرا به مسئولیت

اخلاقی برای کمک کردن از طریق برنامه‌های سخاوتمندانه محدود نمود، درحالی که ساختارهای بین‌المللی همچنان در کنترل قدرتهای برتر و شرکت‌های فرا ملیتی آنان باقی ماند.

اهداف نهفته در شکل‌گیری برنامه‌های توسعه بین الملل

علت مهم دیگری را نیز باید به این بحث افزود. روابط بین‌المللی دوران جنگ سرد و رقابت‌های ایدئولوژیک و استراتژیک بین غرب لیبرال دموکرات و جهان کمونیست به رهبری اتحاد جماهیر شوروی سابق، نیز ازعوامل مهم ولی ناپیدای مباحث توسعه بین الملل و ابعاد هنجاری آن می‌باشد. درواقع، و از همان ابتدای شکل‌گیری گفتمان توسعه بین الملل، کمک به کشورهای در حال‌توسعه به عنوان برنامه‌ای استراتژیک برای شکل‌گیری ائتلاف میان جهان لیبرال دمکرات و کشورهای توسعه‌نیافته، که مستعد پذیرش اندیشه‌های رادیکال مارکسیستی بودند، و با هدف راهی برای کاهش نفوذ جهان کمونیسم و تهدیدهای آن برای غرب، پایه گذاری شد. این عاقبت اندیشی پیچیده توسط ایالات متحده که قدرت اصلی پیروز پس از جنگ جهانی دوم و بازیگر قدرتمند بین‌المللی بود، طراحی و با پیوند زدن رشد اقتصادی کشورهای در حال‌توسعه با علائق امنیتی سیاست‌های دوران جنگ سرد به اجرا گذاشته شد. ایالات متحده همراه با متحدان اروپایی خود برنامه‌های کمک‌های توسعه، فن آوری، و سرمایه گذاری خارجی را در کشورهای در حال‌توسعه را تحت عنوان مسئولیت اخلاقی غرب برای کمک به جوامع استعماری سابق، آغاز کرد. به ظاهر هدف این بود که کشورهای درحال‌توسعه مسیر زندگی خود را از شرایط عقب ماندگی استعماری به سمت رشد اقتصادی سوق دهند. این اعتقاد همچنین وجود داشت که رشد اقتصادی آن کشورها را در ثبات سیاسی قرار داده و محیط امن همکاری با دموکراسی‌های لیبرال غربی نیز توسعه می‌بخشد. این برنامه‌ها بویژه با نگرانی‌های غرب از نفوذ کمونیسم در شرایط آسیب پذیر سیاسی کشورهای تازه استقلال یافته و توسعه حیطه‌های نفوذ مارکسیسم، بیشتر توجیه شد. در واقع برنامه‌های توسعه به منزله ابزاری برای حفظ نظم جهانی صلح آمیز در برابر تهدیدات کمونیسم بسیار موثر بود. به همین دلیل باید به ماهیت پنهان سیاسی برنامه‌های توسعه به



کشورهای فقیر فراتر از صورت و توجیه ظاهری آنها به عنوان کمک غرب به دیگران توجه کافی داشت. نمودار زیر مفهوم تغییر یافته هویت توسعه برای خدمت به اهداف جنگ سرد را نشان می‌دهد.

با ورود به دهه ۶۰ برنامه‌های توسعه بین‌الملل با پیچیدگی‌های بیشتر و پنهانی همراه شد. درحقیقت، درشرایط ناآرامی‌های گسترده ناشی از گسستن آخرین زنجیرهای وابستگی مستقیم استعماری، سازمان ملل متحد، با برنامه ریزی‌های ایالات متحده امریکا در زمان کندی، دهه ۶۰ را به عنوان دهه توسعه اعلام کرد. با این حال، اندیشه توسعه هنوز هم تا حد زیادی با دیدگاه اصلی توسعه به عنوان رشد اقتصادی ناشی به کمک برنامه‌های خارجی هماهنگ و همسو بود. دهه ۶۰ برهه‌ای پر از احساس و شور و هیجانات انقلابی بود، زیرا ده‌ها کشور آفریقایی، منطقه کارائیب، و دیگر کشورها با گسستن زنجیره‌های نظام استعماری، سعی کردند در شرایط استقلال راه رشد و توسعه اقتصادی خود را در جهان باز کنند، و به این منظور اغلب به دنبال کردن نسخه‌های سوسیالیستی برای زندگی بهتر تمایل داشتند. برای جلوگیری ازاین شرایط انقلابی گسترش حیطه‌های نفوذ مارکسیسم، یعنی آنچه غرب آنرا به عنوان فاجعه سوسیالیسم و تهدید به منافع خود در شرایط رقابت‌های دوران جنگ سرد می‌دید، نیاز به یک برنامه کمک سریع در شکل سرمایه گذاری برای توسعه، انتقال دانش فنی، و مدیریت اقتصادی از سوی کشورهای پیشرفته هرچه بیشتر احساس می‌شد. دراین شرایط رویارویی عمیق ایدئولوژیک / استراتژیک بین جهان آزاد و بلوک کمونیست، کمک به کشورهای در حال‌توسعه برای برون رفت از شرایط عقب ماندگی و غلبه بر مشکلات به گفتمانی جذاب و قدرتمند تبدیل شد که در پناه آن روند اتحادسازی غرب با کشورهای مستعمره سابق می‌توانست سد محکمی درمقابل نفوذ کمونیسم ایجاد کند.[۱]

وقتی به بازخوانی زوایای پنهان اندیشه‌های توسعه پرداخته شود، این واقعیت نیز آشکار می‌گردد که طرح‌های توسعه غرب برای کشورهای جهان سوم آن زمان، نمی‌توانست آرمان‌گرایی نوید داده شده در نظم هنجاری پس از جنگ جهانی دوم را تحقق بخشد. هرچند موسسات توسعه مختلفی در سراسر جهان شکل گرفتند، موسسات تحقیقاتی و برنامه‌های مطالعات توسعه تا سطح عالی در دانشگاه‌های مختلف به وجود آمدند، سازمان‌های بزرگ بین‌المللی مانند سازمان همکاری‌های توسعه وهمکاری بخش عمده فعالیت‌ها و برنامه‌های خود را به سوی توسعه کشورهای توسعه‌نیافته معطوف نمودند. وهرچند ادبیات بسیار گسترده‌ای پیرامون توسعه شکل گرفت، شبکه پیچیده‌ای ازسازمان‌های غیرانتفاعی و نهادهای مربوط به توسعه به وجود آمدند، و میلیاردها دلار به این برنامه‌ها اختصاص داده شد، شکاف میان توسعه‌یافته و توسعه‌نیافته هرگز نتوانست از میان برداشته شود. در حقیقت، تجارت سودآور عظیمی بوجود آمد که حضور خود را در پناه برنامه‌های توسعه به جهان سوم توجیه می‌کرد. چهره پنهان نوعی استعمار جدید که موفق شده بود با به کنترل گرفتن اندیشه‌ها سلطه خود را بر شاهراه‌های حیاتی جهان، با هزینه‌ای به مراتب کمتر از دوران استعماری، حفظ کند.

---

[1] Masaeli, M. and Munro, L. (2019). *Canada and Challenges of International Development and Globalization*. Ottawa: Ottawa

این کتاب توسط اتحادیه ناشران امریکای شمالی به عنوان بهترین کتاب درسی در حوزه علوم اجتماعی و انسانی در همان سال ۲۰۱۹ انتخاب شد. سپس کتاب مقام دوم بهترین کتاب در امریکای شمالی را به دست آورد.

اندیشه‌های پسا-استعماری این ساختارهای ذهنی و عینی مسلط بر جهان، شامل رژیم‌های حقیقت، دانش مسلط، و روابط قدرت، را به نقد کشیدند. همزمان بحث‌های نقدکننده گفتمان سلطه توسط مکتب گرامشی، اندیشه‌های رهایی‌بخشی جهان سوم بر گرفته از آرای فانون، ظهور نهضت‌های فمینیستی، مطالعات پسا-استعماری، ظهور اندیشه‌های پسا-مدرن، فلسفه انتقادی، و درنهایت فلسفه رهایی‌بخش که از اندیشه‌های امریکای لاتینی، مانند آرای انریکو دوسل[1] سرچشمه می‌گرفت، به چالش‌های اندیشه‌های پسا-ساختارگرایی در مقابل ساختارهای مسلط موجود قوت بخشید.

پسا-ساختارگرایی

پسا-ساختارگرایی جنبش روشنفکری بود که از دهه هفتاد در فرانسه آغاز شده و به عنوان بخش عمده‌ای از ادبیات سیاسی، فلسفی، ادبی، و زیبایی شناختی فلسفه قاره‌ای به ادبیات سیاسی و اجتماعی راه یاقت. این مکتب فکری به دلیل ارائه نقدهای عمیق و گسترده و بررسی انتقادی مفاهیم هنجاری در فلسفه کلاسیک شناخته شده آن دهه، و با ارزیابی مجدد نقش زبان در نظریه‌های دانش، پدیدارشناسی، و نظریه‌های تفسیری هرچه بیشتر توسعه یافت. از نقطه نظر رویکردی که اتخاذ شده در نقد موضوعات اجتماعی و سیاسی، پساساختارگرایان شیوه‌های خاص خود را دنبال کرده و درنتیجه با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند. برخی از آنان ازمنظر تاریخی به نقد ساختارگرایی می‌پردازند، عده‌ای از آنان در حوزه نظریه‌های تفسیری کار کرده‌اند، برخی اساس کار خود را بر تحلیل گفتمان قرار می‌دهند، درحالی که برخی دیگر با بکارگیری نظریه انتقادی و ترکیب آنها با روانکاوی روش متفاوتی را ارائه داده‌اند. ولی در کل پسا-ساختارگرایی نقدهای جدی در قبال مفاهیم جهان‌شمولی مانند عینیت، پیشرفت، و عقلانیت ابزاری اتخاذ نموده و به همین دلیل هم به عنوان مکتبی که بر پایه‌های ساختارگرایی قرار گرفته، و سپس از محدودیت‌های آن گذر می‌کند، مشهور است. آنچه که این متفکران را به نقد ساختارگرایی کشاند داعیه خوداتکایی ساختارهای علمی و حضور یک سیستم مسلط دوگانه‌گرایی (سیاه و سفید دیدن) در آن بود. بنابراین پسا-ساختارگرایان این دوگانه‌گرایی[2] راکه مانع از فهم صحیح جهان پیرامونی بود، مورد نقدی جدی قرار دادند. دوگانه‌گرایی با خود نوعی نشانه و یا سمبل‌گرایی[3] را نیز در مرکز اندیشه و فلسفه علمی غرب قرار داده بود که به موجب آن زبان به عنوان ترجمان و بیان واقعیات خارجی در نظر گرفته می‌شد. تکیه بر اهمیت مرکزی و بنیادین زبان، معرفت شناسی علمی را بالاترین و معتبرترین راه شکل‌گیری دانش می‌دانست. علاوه براین، به چالش کشیدن سلطه علمی برخاسته از ساختارگرایی، از مشخصه‌های بارز اندیشه‌های فرا-ساختارگرایی است. به همین دلیل آنان هم با اندیشه‌های مدرن و سرچشمه گرفته از عقلانیت روشنگری به چالش بر می‌خیزند، و هم مارکسیسم را در نقد جدی

---

[1] *Enrique* Domingo *Dussel* Ambrosini (1932-).
[2] Binary opposition or binary system (for example rational -irrational)
[3] Logocentrism (superiority of rational epistemology)

ساختارها نارسا و غیرکارآمد می‌دانند. به این ترتیب، در حوزه اجتماعی و سیاسی، در حالی که اندیشه‌های لیبرال و یا مارکسیست با علم‌گرایی می‌کوشند مشکلات پیچیده اجتماعی مانند نابرابری را زیر سئوال قرار دهند، پسا-ساختارگرایان حتی همان علم‌گرایی را (که در چارچوبه اثبات‌گرایی اعتبار یافته است) یک منبع بالقوه بی‌عدالتی می‌دانند. علم‌گرایی برای آنان بر مفاهیمی جانبدارانه استوار است که با خود نگرشی خاص را حمل کرده و اعتبار دانش را نیز تعیین می‌کند. همین جانبداری، که نوعی تقلیل‌گرایی نیز می‌باشد، توانسته است اندیشه‌ها را از توان نقد کردن محروم ساخته و همه اشکال سلطه و سلطه را اموری عادی و معتبر جلوه دهد. این گونه نقدها، اندیشه‌های پسا-ساختارگرایی را به سمت تحلیل پویایی و نیز گسست‌های مقوله‌های اجتماعی مانند چندگانگی ترکیبی فرهنگ‌ها، روابط میان فرهنگ‌ها از یک سو، و توضیح روابط قدرت از دیگر سو کشانده است.

ما	دیگران
متمدن	غیر متمدن - وحشی
دمکراسی	دیکتاتوری
عقل گرا و دقیق	احساساتی و رمانتیک
توسعه یافته - خوشبخت	عقب مانده - نیازمند
تحصیل کرده - منطقی	فاقد دانش غیرمنطقی
آزاد – رها شده	دربند – سرکوب شده
حرفه‌ای - مدیر	گرفتار خمودی - عادی
منجی و رهایی بخش	قربانی و اسیر

همان‌گونه که اصطلاح پسا-ساختارگرایی نشان می‌دهد، متفکران این نگرش اندیشه‌های خود را بر مبانی نقد ساختارگرایی نظم بخشیده‌اند. متفکران پسا-ساختارگرا، همانند متفکران ساختارگرا، عموما فرانسوی بودند. نظریه‌های اینان در سراسر جهان و در حوزه اخلاق و یا استانداردهای رفتاری، فلسفه سیاسی، فلسفه زبان، نظریه‌های ادبی، مطالعات جنسیتی، و حتی مباحث توسعه‌یافتگی بویژه مکتب پسا-توسعه در امریکای لاتین تاثیر گذار بوده است. در امریکای شمال نیز ریچارد رارتی[1] و جودیت باتلر،[2] درجهان عرب ادوارد سعید، در امریکای لاتین آرتورو

---

[1] Richard Rorty (1931–2007)
[2] Judith Butler

اسکوبار،[1] و در افریقا آشیل امبوه[2] از دیگران مشهور تر بوده‌اند. این بحث به بررسی کوتاهی پیرامون افکار بودریا و فوکو وتاثیراتی که این متفکران بر حقوق بشر داشته‌اند می‌پردازد.

ژان بودریا معروفترین متفکر مکتب پسا-ساختارگرایی نیست. اما به این دلیل که توجه عمیقی به نشانه شناسی سمبل‌های اجتماعی داشته، و از این طریق به نقد ساختارهای فرهنگی موجود پرداخته است، نیاز است که در آغاز معرفی مکتب پسا-ساختارگرایی و رابطه آن با حقوق‌بشر، به اختصار نقطه نظرات او معرفی شود. اما این معرفی به این دلیل که فلسفه را با نظریه اجتماعی و نیز مطالعات فرهنگی از در نوعی هماهنگی در می‌آورد تا بتواند پدیده‌ها و رخدادهای زندگی معاصر را توضیح دهد، با پیچیدگی‌هایی همراه است. از سوی دیگر به دلیل نوآوری و توانایی اندیشگری آن برای معرفی زوایای پنهان ساختارهای فرهنگی مسلط و به چالش کشیدن اهداف مبتنی بر قدرت نهفته در آنها، نظریات زیادی را خواه در تمجید و یا در نقد به خود جلب کرد.

بودریا متولد سال ۱۹۲۹ در فرانسه، در ابتدا به تدریس جامعه شناسی در دبیرستان‌ها اشتغال داشت. به دنبال دفاع از رساله دکترای خود در سال ۱۹۶۶با عنوان سیستم ابژه‌ها در دانشگاه پاریس پنج، و سپس انتشار آن در سال ۱۹۶۸ توجه خوانندگان را به اندیشه‌های نوآور خود جلب کرد. در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ میلادی با تدریس در دانشگاه کالیفرنیا بر حوزه اشتهار خود افزود. سپس با انتشار کتاب‌هایی در حوزه تفکر انتقادی و معرفی واژه‌های به لحاظ معنایی پیچیده و ثقیل برای فهم عمومی م باز نمود.[3] طرح مفاهیمی مانند نشانه، شبیه سازی[4] (پنهان ساختن و ماهیت واقعیت را تغییر دادن)، صور خیالی[5] (پنهان ساختن فقدان واقعیت عمیق)، واقعیت غلّو شده[6] (فقدان رابطه با هیچ واقعیتی)، و انفجار معانی،[7] شهرت او را به فراتر از اندیشه‌های فرانسوی سوق داد. او به کارهای آکادمیک هم علاقه زیادی نشان داده و در همین ارتباط مقالاتی منتشر کرد که واکنش‌های متفاوتی را برانگیخت. کتابی با عنوان *جنگ خلیج (فارس) هرگز اتفاق نیفتاده استد*[8] نیز از همان مجموعه کارهای بحث برانگیز وی در حوزه نظریه پردازی اجتماعی و مطالعات فرهنگی است. در این کتاب که مجموعه‌ای از سه نوشتار اوست، توضیح می‌دهد که جنگ خلیج فارس در واقع یک جنگ نبود، بلکه جنایتی بود که زیر عنوان چهره خود را ظاهر

---

[1] Arturo Escobar
[2] Achille Mbembe
[3] Representation: The principle of equivalence of the sign and the real
[4] Stimulation: A distorted equivalency; the radical negation of the sign as value
[5] Simulacra: A whole edifice oof representation
[6] Hyperreal
[7] Implosion of meaning
[8] Baudrillard, J. (1995). *The Gulf War did not Take Place.* Paul Patton (Trans.). Indiana University Press.

ساخت. این نبرد که توسط نیروی زمینی امریکا انجام شد، کشته شدن سربازان عراق را با خود همراه داشت. اما هرگز تعداد این کشته شده‌گان عراق اعلام نشده است.

مهمترین اثر او که رابطه روشنی را میان روابط قدرت و تسلط بر اندیشه‌ها توضیح می‌دهد، کتاب *صور خیالی و شبیه سازی*[۱] است. فرازهایی از این کتاب را برای مطالعه اندیشه‌های او پیرامون نحوه شکل‌گیری روابط قدرت توضیح می‌دهیم. در آغازین جمله کتاب، صور خیالی و شبیه سازی گفتمانی از کتاب *جامعه* که یکی از کتب ۲۴ گانه کتاب عهد عتیق می‌باشد، را نقل می‌کند تا بتواند خواننده خود را برای دریافت رابطه میان واقعیت و صور آماده سازد. "صور خیالی هرگز چیزی نیست که بتواند حقیقت را پنهان کند - این حقیقت است که واقعیتی را که وجود ندارد ،پنهان می‌کند. شبیه سازی حقیقت است". (۱۹۹۴: ۱) برای دریافت پیام این گفتمان بودریا به مقاله کوتاهی در باره رابطه میان نقشه و سرزمین توسط خورخه لویس بورگس، نویسنده آرژانتینی با عنوان "درباره دقیق بودن علم"[۲] در سال ۱۹۴۶ منتشر کرد، مراجعه می‌کند. تصور کنید که در یک امپراطوری علم نقشه برداری آنقدر دقیق می‌شود که اندازه نقشه یک استان تمامیت شهر و اندازه نقشه امپراطوری تمامیت استان را در بر می‌گیرد. اما علی رغم دقت علمی آن، این نقشه نمی‌توانست مفید باشد. نسل‌های بعدی اندازه نقشه را آنقدر کوچک ساختند که می‌توانست حتی در جیب جا گیرد. امروزه نقشه جهان وسیع آنقدر کوچک و دقیق است که به راحتی در روی صفحه یک تلفن دستی جای می‌گیرد. ولی این نقشه‌ها فقط نمایشی از واقعیت نیستند. گویا خود واقعیت هستند. فاصله میان تصور از واقعیت و خود واقعیت به گونه‌ای از میان رفته است که تصویر چیزی عین واقعیت فرض می‌شود.

بنابراین دریافت رابطه میان وجود واقعیت و سمبل‌ها و تصورات ذهنی مردم باید به دقت مورد واکاوی قرار گیرد تا بتوان جهت‌گیری اندیشه‌ها و تمایلات عمومی را از نقطه نظر اینکه آنها تا چه اندازه عمیق و انتقادی می‌باشد، درک نمود. بویژه باید به چگونگی نفوذ فرهنگ رایج و ابزارهای پیشبرد آن شامل رسانه‌های جمعی در فرآیند ساختار آن چیزی که مردم برای خود واقعی تصور می‌کنند، باید دقت نمود. این نفوذ آنچنان عمیق است که تصویر را به عنوان وجود واقعی برای مردم حقیقی می‌سازد. به همین دلیل است که هرچند صور خیالی جای وجود واقعی را می‌گیرد، ولی هرگز نمیتواند حقیقت را آشکار سازد. حقیقت این است که در جامعه امروز به لحاظ فرهنگی مردم به صور خیالی که در مدل‌ها و نقشه‌هایی مرتبط با آن انعکاس یافته‌اند، وابسته شده‌اند. در دنیای امروز تجرید دیگر آن نقشه، آینه، و یا انعکاس واقعیت نیست. آنچه که تصورات تلقی می‌شوند، همه تولیدات مدل‌هایی از واقعیت هستند تا اینکه خود واقعیت باشند. یعنی واقعیت غلّو شده که با اصل و اساس آن فاصله زیادی دارد. (۱۷) آنها تمثیلی از واقعیت هستند شبیه به همان سایه‌ها بر دیواره غار در تمثیل افلاطون که به نظر مردم ساکن غار به عنوان خود واقعیت

[1] Baudrillard, J. (1994). *Simulacra and Simulation.* Sheila, F. Glaser (Trans.). The Univerrsity of Michigan Press.
[2] Borges, J.L. (1999). On Exactitude in Science. In *Collected Fictions*. Allen Lane: The Penguin Press.

تصور می‌شوند. در نتیجه ارتباط آنها با دنیای واقعی از هم گسیخته شده و واقعیت‌های زندگی و موضوعات آن نیز بر اساس همان صور خیالی برایشان معنی پیدا می‌کند. واقعیت نیز به لحاظ حضور خود در زندگی عینی با مدل‌های صور خیالی و شبیه سازی‌ها همراه شده‌اند. درواقع، این وجود واقعی نیست که بر شبیه سازی‌ها و صور خیالی پیشی می‌گیرد. بلکه صور خیالی هستند که تعیین کننده وجود واقعی می‌باشند. به همین دلیل، مرزها و حیطه‌های امور واقعی تابع الزامات آن شبیه سازی‌ها و صور خیلی شده‌اند. به سخن دیگر وقتی که تصورات ذهنی برای مردم حقیقت واقعی تصور می‌شوند، دیگر نمی‌توان گفت که آن تصورات تقلیدی و یا انعکاسی از واقعیت هستند. بلکه همه آن تصورات برای مردم حکم واقعیت را پیدا کرده‌اند. این نشانه‌های واقعیت هستند که برای مردم به عنوان خود واقعیت تصور می‌شوند. این گونه نشانه‌ها حضور خود در باور مردم را به عنوان حقیقت جلوه می‌دهند و مردم نیز به آنان باور دارند. بزرگترین مشکل این است که مردم قادر به تقسیم مرزهایی میان واقعیت‌های طبیعی، یا حقیقت، با چیزهای مصنوعی و تصور شده نیستند.

مدرنیته در ماموریت روشنگری و استقرار عاملیت مستقل انسانی شکست خورده است. تضادها در رفتار به خوبی قابل ملاحظه است چرا که فضای مدرن چند بنیادی شده است. مردم انتخاب می‌کنند و براساس آن رفتار می‌کنند اما این تصمیمات تابع ساختارهای زمان خود هستند. گو اینکه در کناری نشسته (هرچند که دارند به سختی تلاش می‌کنند) و خود را در پنهان ساختن آن انزوای ساختگی خسته می‌کنند. مانند اینکه همواره برای خود سرابی را به عنوان واقعیت باز می‌سازند. در این شرایط نوعی بازدارندگی نیز حضور دارد. همه آنرا محکوم می‌کنند ولی همه انرژی خود را مصروف دفاع فردی خود در آن شرایط می‌سازند. بنابراین در تضادها گرفتار آمده‌اند. (۶۲) تلاش و کوشش وجود دارد درحالی‌که در لایه‌های زیرین آن، همان ارزش‌های قدیمی مانع از تجلی و تحقق عاملیت انسانی می‌شوند. این چیزی بجز نشانه‌های کالایی شدن مردم، یعنی زوال اراده مستقل انسانی خویش در برابر ارزش‌های مصنوعی بازار، نیست. مانند اینکه کد گذاری تولید جای نحوه تولید را گرفته است. کدها همان تصورات هستند که خود را واقعی نشان می‌دهند. معانی توسط این تصورات و کدها تعریف و مفهوم می‌شود. این دقیقا همان واقعیت غلّو شده است که خود را به چهره حقیقت واقعیت می‌آراید. مردم مفاهیم، نشانه‌ها، سمبل‌ها، باورها، و آمال‌هایی را می‌پذیرند که در تصورات آنان شکل گرفته است. تصور آزادی و استقلال، رفتارها را تعیین می‌کند بدون اینکه حقیقت آرمان آزادی و نمایش واقعی آن برایشان مفهوم داشته باشد. سوداگران بازار می‌کوشند رفتارها ی جوانان را به سویی هدایت کنند که آنها احساس خوش‌آیندی داشته باشند بدون اینکه تاملی در ماهیت شرایطی که در آن آنها احساس خوش‌آیندی بوجود می‌آورد، داشته باشند. این مجموعه هماهنگ شده صور خیالی و واقعیات غلّو شده هر روز در زندگی و تجربه آن حضور دارند. صور خیالی که در واقع مفاهیم و سمبل‌های فرهنگ و رسانه‌های جمعی را بازتاب می‌دهند، آنچنان در نزد افراد واقعی جلوه می‌کنند، و آن قدر تاثیرگذار هستند که هر نوع تلاشی برای تغییر آنها به عنوان بی‌ثباتی و بی‌معنایی جلوه گر می‌شود.

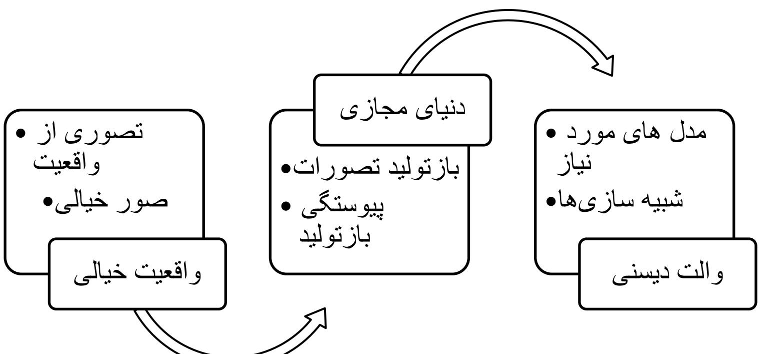
این اشکال واقعیت‌های غلّو شده و صور خیالی که اراده مردم را در اختیار می‌گیرد، عاملیت انسانی آنان، یعنی برخورداری از اصالت‌های آزادانه اراده آنها را به اضمحلال می‌برد، در حالیکه

خود صاحبان اراده از این اضمحلال بی خبر می‌مانند. این شرایط بازگو کننده این واقعیت است که عصر اندیشه‌های عقلایی مبتنی بر عاملیت انسانی به پایان خود رسیده است. مرزهای مفاهیم مانند شهر، بازار، و خدمات حمل و نقل به سرعت دگرگون شده است. عصر اطلاعات به سرعت همه گوشه‌های جهان را به یکدیگر پیوند داده است و به همین سان اندیشه‌ها را نیز به یکسان سازی و از میان برداشتن هویت‌های اصیل پیش برده است. در عین حال جایگاه عقلایی بودن به عملیاتی شدن تحول یافته به گونه‌ای که واقعیت دیگر نمی‌تواند به عقلایی بودن نیاز داشته باشد. آنچه که معیار سنجش می‌باشد توان عملیاتی واقعیت است. این قلب عقلانیت به ویژگی عملی داشتن، در واقع توانایی برای کنترل کردن افکار و اندیشه‌ها و مسخ هویت‌های اصیل آنان است.

عملیاتی بودن ویژگی بارز ساختارهایی است که در نگرش‌ها ریشه‌های عمیقی دوانده و صاحبان آن نگرش‌ها را به سوی پذیرش حقیقی بودن صور خیالی و آرزوها کشانده است. مانند یک مرکز هسته‌ای که از آن نوعی تشعشع برای خنثی کردن مرزهای میان واقعیت و تصورات ساطع می‌شود تا فضا را عملیاتی سازد. ولی در نهان این توان عملیاتی ساختن هیچ توان عملیات واقعی وجود ندارد چرا که برمبنای همان صور خیالی قرار گرفته‌اند. آنچه از این تحولات به جای می‌ماند این است که عمیقا متفاوت از پیام‌های مدرنیته می‌باشند: " یک حالت واقعیت‌های غلّو شده، هم زمانی همه عمل کارکردها، بدون گذشته، بدون آینده، نوعی عملیاتی بودن در همه سطوح زندگی". (۷۸) در این شرایط است که بحران‌ها و مصیبت‌ها پدیدار می‌شوند. دانش و تولید آن با نیازهای واقعی بیگانه گشته است، دانشگاه‌ها بنگاه‌های تجاری تولید دانش هستند، و آن تولید دانش هم دربرگیرنده پیش زمینه‌ها و شرایط نیست آنچنانکه دیدگاه‌ها هم براساس تصورات واقعیت‌های ساخته شده ولی بیگانه با انسان شکل گرفته است. بحران‌های بی‌سابقه، ناآرامی‌ها، و بی قراری‌های روحی، همراه با احساس بی تفاوتی و یا پوچی آن نشانه‌های رهایی‌بخشی مدرن و عاملیت مستقل انسانی را به تحلیل برده‌اند.

در آنچه که در مطالعات فرهنگی پسا-مدرن نامیده می‌شود، صور خیالی معادل با امور شبیه سازی شده‌ای هستند که بجای خود واقعیت‌ها در نزد مردم به عنوان حقیقت تصور می‌شوند. برای تاملی دقیق‌تر در این بحث می‌توان به مراحل تاریخی و تکامل شکل‌گیری قدرت مجذوب کننده تصورات مردم توجه کرد. مرحله اول با عصر پیش‌مدرن ملازمه دارد، یعنی عصر وابستگی به مذهب. در این مرحله تصویری روشنی از تفاوت میان آنچه که واقعیت است و آنچه که توهم و یا خیال باطل می‌باشد وجود دارد. مردم باور دارند که نشانه‌ها بازتاب‌های واقعیتی عمیق هستند که نمودهای خوبی دارند. (۶) مثلا تصویرها بر نظمی الهی استوارند. پس میان نشانه و سمبل با واقعیت عینی فاصله‌هایی وجود دارد. با شروع عصر انقلاب صنعتی در قرون ۱۸ و ۱۹ رابطه میان نشان واقعیت به انحراف کشیده می‌شود. نشانه‌ها غیرقابل اعتماد هستند چرا که اینان پوششی برای چیزهای زیانبار و رنجش آور هستند. نشانه‌ها می توانند تبه کاری‌ها را بپوشانند. نشانه‌ها و تصاویر ذهنی فقط می‌توانند به وجود واقعیتی مبهم اشاره داشته باشند. بنابرین، نمی‌توانند اساس واقعیت را نشان دهند. در مرحله سوم، یعنی شروع قرن نوزدهم، نشانه‌ها وانمود می کنند که تصویر واقعی وجود واقعیت هستند ولی هیچ اصالتی ندارند. آنها این داعیه را دارند که

وجود نوعی واقعیت را بازتاب می‌دهد، ولی آنها هیچ رابطه‌ای با واقعیت ندارند چرا که بطور انتخابی تعریف شده‌اند. به عنوان مثال، ایدئولوژی تصویری از جهان را به معرض نمایش می‌گذارد که مردم آنرا به عنوان حقیقت واقعی پذیرفته و به آسانی در سمت اهداف از پیش تعیین شده بسیج می‌شوند. اما درنظر داشته باشیم که ایدئولوژی ضرورت نشان دهنده واقعیتی اصیل نیست. در این شرایط که آنرا نوعی جادوگری می‌نامند، (۶) نوعی جبر معنا شناختی از وجود واقعیت به وجود می‌آید که همه معانی زندگی انسان‌ها را به گونه‌ای تصنعی با واقعیت تعیین شده پیوند می‌دهد. ولی هنوز این امید وجود دارد که با تفکر انتقادی و اقدامات موثر و صحیح سیاسی بتوان به حقیقت پنهان آنچه واقعی تصور می‌شود پی‌برد. در مرحله چهارم از تصورات ذهنی که ویژگی عصر پسا-مدرن است، صور خیالی شکل گرفته و بر واقعیات پیش گرفته و حتی آنها را تعیین می‌نماید. دیگر هیچ تمایزی میان واقعیت و تصویر واقعیت وجود ندارد، بلکه همه چیز در تصورات مفهوم می‌یابند. فرهنگ و تولیدات فرهنگی نیازی ندارند وانمود کنند که واقعی هستند. این تحریف آنقدر در شیوه‌های زندگی مردم و باورهای آنان ریشه دوانده است که هر نوع تلاشی برای عریان ساختن اهداف نهفته در آن خود نوعی انحراف از واقعیت و بی‌معنایی تلقی می‌شود. واقعیت اغراق آمیز صور خیالی را می‌توان در نمودار زیر مشاهده کرد.



اندیشه کردن در خصوص شکل‌گیری ظهور تصورات خیالی نشان از این حقیقت دارد که آنچه مردم به آن باور دارند، درحقیقت ممکن است رابطه‌ای با وجود واقعیت نداشته باشد. بلکه این ویژگی پسا-مدرن سیستم سرمایه‌داری افسار گسیخته است که می‌بایست با تولید واقعیت‌های غلّو آمیز و غیرحقیقی تصاویری از زندگی مطلوب برای مصرف کنندگان اعتقادات، و ارزش ها، و کالاهای خود به وجود آورد. به نظر می‌رسد که در این شرایط قلب واقعیت مفهوم کالایی شدن کار، بازار، و حتی خود مردم که از جلوه‌های بارز اندیشه انتقادی قرن نوزدهم بود، حالا جایش را به کالایی شدن باورها داده است. باورهای تولید شده، دانش برآمده از آن، و هنجارهای ناظر بر این گونه زندگی، تا آنجایی ارزش دارند که بتوانند از آن واقعیت‌های تغییر ماهیت داده خیالی محافظت کرده و با روایت‌هایی که از آن صور ذهنی بر می‌آیند، شرایط موجود را حفظ کنند. رسانه‌های جمعی, و یا بازار پر رونق سرگرمی مانند فیلم و موسیقی، و کارکرد عملیاتی اینترنت، همه

در فراهم آوردن ابهام میان تولیدات تجاری سودآور برای طبقاتی خاص و آنچه که واقعاً نیاز زندگی مردم است, نقش دارند. حرص پول و ثروت و رقابتی نفس‌گیر برای مصرف‌گرایی کالاهای لوکس، خود تبدیل به ارزشی غیرقابل تردید در زندگی روزمره مردم شده‌اند. در حقیقت، مفید بودن وسایل رفاهی به عنوان ابزاری برای رشد و شکوفایی و ساختن زندگی مسئولانه، به هدفی در خود تبدیل شده است. این مسابقه بی‌پایان برای مکنت و رفاه بر جایگاه زندگی با معنی و ارزشمند قرار گرفته و انسان‌ها را در مواجه با بحران‌های پیش رو ناتوان و علیل ساخته است. بنابراین، مردم تصور می کنند که هر نوع تلاش برای تغییر این فضای فکری و نحوه زندگی مرتبط با آن امری بیهوده و غیرقابل درک است. زبان باورهای پسا-مدرن گفتمانی قدرتمند را بوجود آورده است که مردم با جان و دل به آن تسلیم می‌شوند. این گفتمان در مرکز خود روابط قدرت ناپیدایی را حمل کرده و سلطه خود را بدون هیچ مقاومتی بر باورهای مردم می گستراند.

میشل فوکو که معروف ترین متفکر اندیشه‌های پسا-ساختارگرایی است، از زاویه دید دیگری به موضوع قدرت در روابط اجتماعی و باورهای مردم پرداخته و درک و تجزیه و تحلیل آن برای درک ماهیت روابط اجتماعی و آگاهی مردم درباره جهان را ضروری می‌داند. درآغاز و در طی دهه ۱۹۶۰، اندیشه‌های فوکو اغلب با مکتب ساختارگرایی رابطه پیدا می کرد. سپس نظریات خود را به این دلیل که ساختارگرایی رهیافتی صوری را در قبال جهان و امور آن دنبال می کند، از آن مکتب فکری جدا ساخته و سعی کرد درباره ماهیت و تضادهای ذاتی مدرنیته تمرکز داشته باشد. به همین دلیل او را هم به ساختارگرا و هم پسا-ساختارگرا می‌نامند، هرچند که او خود را هرگز پسا-ساختارگرا نمی‌دانست. نظریه‌های کلی وی درباره علوم انسانی و اجتماعی، در فلسفه و نظریه اجتماعی و سیاسی، و نیز در حوزه‌های کاربردی و حرفه‌ای مانند روانپزشکی نفوذ گسترده‌ای دارد. ولی نقطه اصلی اندیشه‌های او را باید در تحلیل روابط قدرت و موضوع ذهنیت جستجو کرد. اهمیت بحث روابط قدرت این است که ساختارهای اجتماعی را که فقط یک هویت خاص را نمایندگی می کنند، هدف انتقادات عمیقی قرار می‌دهد. در واقع او می‌کوشید شیوه‌ای که مردم در ارتباط با خویش (یعنی ادراک رفتارها و اقدامات) و جهان خارج یعنی مردم و چیزهایی که با آنها سروکار دارند، را با جدیت نقد کند. اشکال گوناگون این ذهنیت توسط یک رابطه‌ای دو سویه یعنی رابطه با خود و رابطه با دیگران تعیین می‌شود. بنابراین سه مفهوم ذهنیت، قدرت، و شکل‌گیری دانش با یکدیگر همراه هستند. این هماهنگی و همراهی سه مفهوم یادشده، ساختارهای سلطه را پابرجا نگه می‌دارد. اما مفهوم قدرت به معنای حقوقی آن مورد نظر نیست. قدرت آنی است که با دانش آمیخته و می‌تواند سلطه خود را بر اندیشه‌ها گسترانده و از طریق روابط اجتماعی نگرش و باورهای مردم را تحت تاثیر خود قرار دهد. هرچه که چهره قدرت پنهان‌تر بماند، بهتر امکان و توانایی کنترل اندیشه‌ها را پیدا می کند. اشکال مختلف قدرت پنهان که در گفتمان نهان شده‌اند به همه ابعاد و جنبه‌های زندگی ریشه می‌دواند. پس باید این چهره قدرت را که از طریق عادی جلوه دادن امور سلطه خود را اعمال می کند، به چالش کشید. و برای این هدف باید منابع شکل‌گیری روابط قدرت را مورد تحلیلی عمیق قرار داد. برای این منظور باید مدرنیته (و در مرکز آن عقلانیت روشنگری) و تضادهایی که با خود همراه آورده است را از نگاه فوکو به تصویر کشید.

مدرنیته به جنبشی روشنگرانه همراه با تحولات پیشرفته ونیز هنجارها و ارزش‌هایی بود که به دنبال عصر انسان‌گرایی رنسانس با تکیه بر محوریت انسان از عصر مدرن پا به عرصه ظهور گذاشته و همه عرصه‌های زندگی در اروپای وقت و سپس سراسر جهان را در برگرفت. بنابراین مدرنیته همراه با تصور و مفهوم انسانی مستقل و آزاد و دارای اندیشه عقلایی، از آغاز ظهور خود نوید رهایی انسان‌ها را می‌داد. با این تعریف ساده می‌توان مدرنیته را به عصری نوین در تاریخ بشریت اطلاق نمود که خط جدایی روشن و قابل تمایز میان عصری نو و دوران پیش‌مدرن کشید. آنچه این عصر را از دوران پیشین متمایز می‌ساخت، ویژگی‌هایی نوین می‌باشد که ساختارهای عصر پیش‌مدرن را ویران ساخت. این ویژگی‌ها را می‌توان بطور خلاصه در تحولاتی بنیادین به این شرح خلاصه نمود:

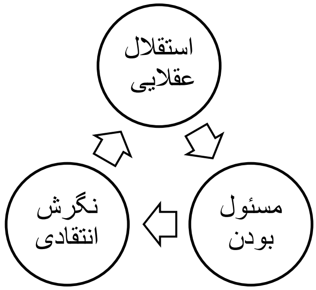
- محوریت انسان در همه تعاملات اجتماعی و به تبع آن فردگرایی بریده شده از همه شرایط کهن اجتماعی،
- عقل گرایی و استفاده ابزاری آن برای اهداف فردگرایانه،
- انکار فهم‌ها مبتنی بر سنت‌های غیرعقلایی که راه را برای اندیشه‌های مبتنی بر جدایی دین از سیاست هموار نمود،
- داعیه پایان بخشیدن به همه اشکال رنج‌های تاریخی انسان شامل محدودیت‌های تحمیل شده به آزادی اندیشه و انتخاب، و به دنبال آن پیشرفت در ابعاد زندگی، علم گرایی و نوآوری‌های تکنولوژیکی برای تامین زندگی بهتر،
- رها ساختن ساختارهای اجتماعی از نظام‌های طبقاتی و به تبع آن نوید برابری به عنوان مقدمه‌ای بر عدالت اجتماعی،
- سخت کوشی برای آسایش و رفاه خانوادگی،
- قرارداد اجتماعی به عنوان پایه و اساس زندگی مدرن و به دنبال آن سیاست مدرن و ارزش‌های اخلاقی مدرن،
- ظهور گفتمان حق برای حفاظت و نگاهبانی از مفاهیم انسانی،
- ترتیبات جدید اجتماعی و سیاسی و دولت مدرن،
- ظهور اندیشه کشور-ملت و به دنبال آن شکل‌گیری مفهوم بین الملل و قوانین ناظر برآن، و درنهایت
- روابط میان اجتماعی مدرن در ساختار جهانی مدرن.

بنابراین ویژگی‌ها مدرن و مدرنیته در تقابل با عصر پیش‌مدرن قرار می‌گیرد تا نوید رهایی‌بخشی را تحقق بخشد. به همین دلیل مدرنیته را باید عصر رهایی انسان از همه موانعی که برسر راه آزادی و شکوفایی او قرار دارد دانست. دریافت پیام‌های عصر مدرن بدون توضیح عقلانیت روشنگری کاری سخت و حتی محال است چرا که روشنگری نقشی مانند نیروی اصلی و پیش‌برنده در همه تحولات عصر نوین ایفا کرده است. روشنگری خود نهضتی رهایی‌بخش در متن و مرکز عصر مدرن بود که از طریق پیوندهای نزدیک با عقلانیت تکنیکی و انقلاب علمی توانست

اندیشه پیشرفت را به عنوان شرط اصلی برون رفت از ایستایی و رکود معرفی کند. اندیشمندان عصرروشنگری امیدوار بودند با عقل‌گرایی علمی مشکلات اجتماعی را حل و فصل نمایند.

دوران پیش مدرن	دوران مدرن
فرد انسانی بخش جدا ساختارها	فردگرایی به عنوان اساس روابط اجتماعی
حاکمیت جادو و مذهب بر فهم انسانی	تصدیق و تاکید بر توانایی انسان برای فهمیدن
شاه سایه خدا و نماینده او در کره زمین	جدایی دین از سیاست
حاکمیت عقلانیت مذهبی و نظام‌های اجتماعی سلسله مراتبی	استقلال عقلایی و به تبع آن آزادی و برابری
ایستایی در همه عرصه‌های زندگی	پیشرفت اجتماعی و رفاه
هنجارهای برخاسته از سنن غیرعقلایی	اخلاق و استانداردهای نوین رفتاری
روابط اجتماعی بسته درون گروهی	روابط اجتماعی، جامعه نو، و ظهور دولت-ملت
نظام‌های صنفی و کشاورزی کهنه و وابسته به زمین	تکنیک و مهارت‌های جدید و صنعتی‌گرایی
روابط محدود و فقدان ضابطه‌ها	روابط بین‌الملل و قوانین ناظر برآن

ساده ترین ودرعین حال گویاترین تعریف روشنگری را کانت در مقاله روشنگری چیست (۱۷۸۹) ارائه داده است.[۱] روشنگری به منزله خروج انسان از محدودیت‌های عقلایی است که انسان به خود تحمیل کرده است. این محدودیت خودتحمیلی، و یا صغارت خودتحمیلی، چیزی نیست مگر ناتوانی و عدم اراده برای بکار بردن فهم خویش بدون تکیه و راهنمایی بر دیگران. علت این صغارت نه درسفیه بودن فرد، بلکه در فقدان شهامت وعزم در بکار گیری قوه عقلایی خویش بدون راهنمایی دیگران است. بنابراین پیام روشنگری فقط یک جمله ساده است: شهامت داشته باش. تنبلی و زبونی برای برخورداری از فهم عقلایی خویش را کناربگذار. دربرابر تعصبات جزمی مذهبی، و دستورات آنهایی که خود را نماینده خدا برروی زمین می‌دانند، و فرمانروایان و حاکمان و



[۱] نسخه‌های متعددی از این مقاله کانت بر روی اینترنت برای همه قابل دسترسی است.

گماشته‌گان آنها، و هرکسی که می‌خواهد اراده تو را در کنترل داشته باشد، ایستادگی کن، زحمت بکش، و از قوه عقلایی خود برای فهمیدن استفاده کن. این استقلال فکری نماد روشنگری است. استقلال فکری نیز مستلزم نقد اجتماعی و مسئولیت پذیری است.

این تعریف کانت چند پیام برای روشنگران دارد. اولین و مهمترین پیام پیوند بخشیدن ظرفیت عقلایی با استقلال فردی است. این پیوند زمینه ساز رهایی‌بخشی است. رهایی‌بخشی یعنی لذت برخورداری ازآزادی و به تبع آن پیشرفت‌های اجتماعی است. دومین پیام را باید با تامل کردن درمعنا و مفهوم اندیشه‌های لیبرال جستجو کرد. باید استقلال عقلایی را به عرصه عمومی جامعه فراخواند وبا برخورداری از ظرفیت رهایی‌بخش آن جامعه را به سوی آزادی و رهایی از قیود بردگی فکری رهنمون ساخت. این رهایی‌بخشی همانند فرآیندی است که همه باید با استفاده ازعقلانیت عمومی خود درآن مشارکت داشته باشند. بنابراین، آزادی در استفاده از استقلال عقلایی منبع الهام روشنگری و روح لیبرالیسم سیاسی و اخلاق است. به عبارت بهتر، استقلال عقلایی یعنی اراده‌ای مصمم برای تصمیم گیری مستقل از دیگران، انقلابی در درون اندیشه و باورهای خود. تنها این انقلاب درونی برای فهمیدن مستقلانه و روشنگرانه است که راه را برای رهایی هموار می‌کند. سومین پیام را باید درمعنای آزادی جستجو کرد. آزادی همراه با مسئولیت اجتماعی است. یعنی اینکه انسان مدرن کسی است که به لحاظ عقلایی روشنگر شده و با استقلال فکری تصمیم‌گیری و انتخاب می‌کند. او کسی است که با برداشت روشنی از استقلال، سعی می‌کند دیگران را نیز به استقلال عقلایی فراخوانده تا بتوانند در شکوفایی اندیشه خود بکوشند. این فراخوانی است به خروج از عدم بلوغ فکری خودتحمیلی و درنتیجه آن انکار هر نوع سلطه به ویژه غلبه بر اندیشه‌ها و به بردگی کشاندن اندیشه‌های مردم. چهارمین پیام همان مفهوم رهایی‌بخشی و آزادی است. تنها از طریق رهایی‌بخشی اندیشه خویش از کنترل دیگران که به نوبه خود به تلاش کردن برای فهمیدن مستقلانه و کنار گذاشتن جبونی امکان پذیر است، می‌توان در تاسیس جامعه آزادی و بازی مشارکت داشت که در آن همه از لذت آزادی‌ها برای شکوفایی برخوردار باشند. برای این روشنگری هیچ چیز دیگری لازم نیست، مگر آزادی... یعنی آزاد بودن در استفاده از عقل درهمه امور جامعه. و درنهایت، آخرین پیام این است که پایه‌های جامعه وسیاست مدرن باید بر سکولاریزم، یعنی جدایی مذهب از سیاست، قرار گیرد.

برای برخورداری از آزادی مردم می‌بایستی این فرصت را داشته باشند تا استقلال خویش را در همه امور جامعه داشته باشند. این فرصت فقط هنگامی امکان‌پذیر است که سنگ بنای جامعه بر عقلانیتی به لحاظ اجتماعی ساخته شده قرار گیرد. برای این منظور تنها راه فرصت فراهم آوردن برای مردم دور ساختن مکاتب و نگرش‌هایی است که می‌خواهند اندیشه انسانی را به بند کشیده و آنرا در کنترل خود گیرند. این مکاتب همواره اهداف سلطه گرایانه خود را با مکر و تزویر و در غالب مذهب و توجیهاتی که از سوی صاحبان آن به مردم تلقین می‌شود، حفظ می‌کنند. بنابراین روشنگری همواره با استقلال عقلایی تنها راه رهایی مردم ازیوغ اسارت بندگی خواه به لحاظ شرایط زندگی، و خواه از نقطه نظر استعمار فکر می‌باشد. فوکو در ابتدا به ستایش روشنگری بر می‌خیزد. در مقاله‌ای که در سال ۱۹۸۴ با همان عنوانی که کانت

منتشر ساخته بود، یعنی روشنگری چیست، در تایید نظر کانت نوشت.[1] او در ارتباط و با تایید نظر کانت روشنگری را به شرایط تاریخی اطلاق نمود که درآن انسانیت می‌کوشد عقلانیت مستقل را راهنمای عمل قرار دهد. در جدول زیر می‌توان رابطه میان استقلال عقلایی، رهایی بخشی انسان از همه موانع بر سر راه رشد و شکوفایی، و شکل‌گیری جامعه آزاد را در مقامی مقایسه‌ای میان عصر پیش‌مدرن و دوره مدرن مشاهده کرد.

عصر پیش مدرن و الزامات آن	دوران مدرن و پیامدهای آن
حیطه امور خصوصی	فضای عمومی جامعه
عقل گرایی بریده شده از متن اجتماعی	عقلانیت به لحاظ اجتماعی ساخته شده
زندگی خصوصی شامل مذهب	ساختارهای عمومی اجتماعی و سیاسی
انجماد فضا، نهادها، و باورهای مذهبی	اندیشه‌ها و حتی مذهب در چارچوب عقل (کانت)
تصلب شرایط و روابط اجتماعی	آزادی‌های مدنی و سیاسی
فضیلت خدمت به خدایگان	منافع خویش و دیگران
انواع نظام‌های خودکامه	دمکراسی و حقوق
پرخاشگری و ستیزه جویی	آرامش و صلح دوستی

اما فوکو نکته بدیلی بر عصرعقلانیت اضافه می‌کند. استفاده درست و منطقی از عقل هنگامی اتفاق می‌افتد که دانسته شود چه کاری باید انجام شود، و به چه چیزی باید امید داشت. این نقش عقل انسان تعیین کننده استقلال فکری اوست. درحالی که استفاده نادرست از عقل به خشک‌اندیشی و انقیاد همراه شده و به توهم، بجای حقیقت، کشیده می‌شود. درست در اینجاست که نقد باید شکل گیرد. نقد کردن به تعبیری مانند کتاب راهنمای عقلایی است که درعصر روشنگری رشد و شکوفایی رسیده است. بنابراین عصر روشنگری را باید عصر نقد عقلانیت دانست تا عصر عقل گرایی. همچنین باید رابطه این مقاله کانت با دیگر آثار فلسفی که از وی به جای مانده است، مورد توجه دقیق‌تری قرار گیرد. دراین اثر کانت به دنبال غایت شناسی درونی زمان و حرکت آن به سمتی است که بشریت به موجب آن واقعیت معاصر را شکل و جهت می‌دهد. ولی درعین حال نشان می‌دهد که چگونه دراین زمان هر فرد مسئولیت خاصی در برابر فرآیند کلی عقل گرایی نیز دارد. پس روشنگری به منزله نوعی خروج از شرایطی است که مانع از رشد اندیشه می باشد. به همین دلیل روشنگری را باید به عنوان یک خصیصه در نظر گیریم تا یک مرحله‌ای از تاریخ. به همین دلیل روشنگری را باید نه براساس اعتقاد صرف به آزادی، بلکه به عنوان فرصتی برای نقد تاریخی شرایط برای رسیدن به آزادی تفسیر کرد.

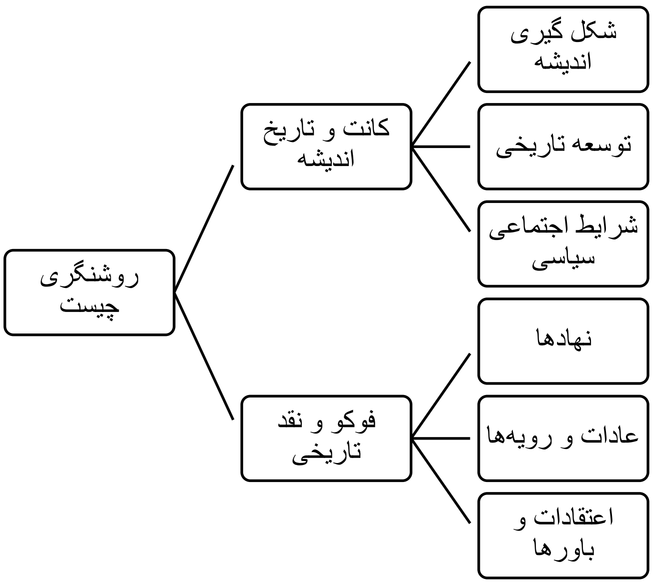
این نقد تاریخی، که نوعی ویژگی فلسفی است، پیام‌های خاصی را به مخاطبان متبادر می‌کند. اولین پیام که نوعی نگرش منفی بودن را با خود حمل می‌کند، این است که روشنگری به

[1] Foucault, M. (1997). What is Enlightenment. *Ethics:* Subjectivity and Truth. Robert, H. and others. (Trans.). *The New York Press*, pp. 303-319.

عنوان یک مجموعه از رویدادهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، نهادی، و فرهنگی که ما به آن وابسته هستیم، قلمروی ممتاز برای پیوند دادن حقیقت و تاریخ فراهم می‌آورد تا بتوان آن پرسش اولیه فلسفی (روشنگری چیست؟) را مورد تحلیل قرار دهیم. این موقعیت ممتاز به این معنی است که باید همه چیزهایی که خود را به صورت یک گزینه ساده و اقتدارگرا نشان می‌دهند، مورد چالش قرار دهیم. منظوراینکه هرچند در درون سنت عقلانیت روشنگری باقی می‌مانیم، ولی باید آنرا نقد کرده و تحلیل‌های خود را به دلیل عاملیت مستقلانه همواره ادامه می‌دهیم. این تحلیل‌های پیوسته ما را به سوی عبور از محدودیت‌هایی که پیش روی ما قرار دارند، یعنی برای تثبیت خود به عنوان افراد مستقل عقلایی سوق می‌دهد. درنتیجه این انتقادات دائمی از خود و نقدهای پیوسته، مانع ازاین می‌شود که روشنگری وانسان گرایی را با یکدیگر معادل درنظر بگیریم. این موضوع باید بیشتر توضیح داده شود. در این رابطه، باید درنظرداشته باشیم که روشنگری یک رخداد یا مجموعه فرآیندهای تاریخی است که در حیطه تحولاتی در توسعه اندیشه‌های اروپایی اتفاق افتاده است. بنابراین، دربرگیرنده دگرگونی‌ها، نهادهای سیاسی مختلف، اشکال دانش، و جهش‌های تکنولوژیکی بود که بر زندگی امروزه ما تاثیر گذار بوده است. ولی انسان‌گرایی به معنی مجموعه موضوعاتی است که به شکل‌های مختلف و درفرصت‌های متفاوت درجوامع اروپایی پیدا شده اند. این موضوعات همواره با قضاوت‌های ارزشی در رابطه با معنی انسان بودن توسعه و تکوین یافته است. به همین دلیل، تمرکز برمعنای انسان وانسان‌گرایی ناگزیر باید با سنجش انتقادی همراه باشد.در قرن هفدهم این انسان‌گرایی در نقد مسیحیت و یا مذهب بطور عام ظاهر شد. ولی در قرن ۱۹ موضع مخالف بسیار جدی در مقابل همه موانعی که مانع از رشد و شکوفایی انسان بودند چهره خود را نشان داد. مضامین انسان‌گرایانه همواره متنوع و حتی متناقض بوده‌اند. ولی در یک نگاه کلی، به عنوان قلب آگاهی‌های تاریخی، انسان‌گرایی از دین و سیاست فاصله گرفته است. به همین دلیل انسان‌گرایی و روشنگری نباید با یکدیگر یکسان گرفته شوند، هرچند که ارتباط آنها با یکدیگر به هم پیوسته و جدایی ناپذیر می‌باشد.

با این وصف، روشنگری به عنوان فرصتی برای نقد تاریخی، مضامین مثبتی را نیز با خود دارد که فهم ما ازخویشتن خویش را تحت تاثیر قرار داده است. منظور از نقد محدود ساختن و یا انکار نیست. بلکه به این معنی است که باید همواره خود را در فضایی قراردهیم که به ما اجازه دهد تا نقادانه تحلیل کرده و برروی محدودیت‌های آن عمیقا تفکر کنیم. باید به همان "پرسش روشنگری چیست" باز گردیم و آنرا مورد نقد تاریخی قرار دهیم تا اینکه صرفا روشنگری را به معنی حاکمیت عقل درنظر گیریم. منظور این است که دریابیم چگونه فرآیند روشنگری می‌تواند ما را در این توانایی نقد گرایی و تامل کردن یاری می‌سازد. مهمترین نکته‌ای که از این نگرش به روشنگری حاصل می‌شود این است که نقد در برابر ساختارهای رسمی که ارزش‌های عام و جهان‌شمول دارند، نخواهد بود بلکه نقد به تحقیق تاریخی، و به ارزیابی شرایطی خود را تعریف کرده‌اند، آنچه شناخته ایم، و یا کاری راانجام می‌دهیم، مربوط است. این نقد تاریخی با تبارشناسی همراه است. نقد به دنبال درمان گفتمانی است که ما را دریافتن خود، فکر کردن، و اندیشه کردن در مسیر خاصی قرار داده است. فرصت برای داشتن نقش انتقادی تاریخی، مهم‌ترین جنبه مثبت بحث روشنگری است.

نکته دیگری را نیز باید در نظر داشت. آرمان آزادی خواهی را باید فراتر از پذیرش یکباره و یا انکار آن بپذیریم. بلکه باید آنرا به لحاظ تبار شناسی تاریخی نقد کرده و با تجربه اجتماعی همراه سازیم. یعنی اینکه نه تنها نقد باید در قلمرو دریافت خود انسان‌ها انجام می‌شود، باید بتواند مسیر تحقیق تاریخی را نیز هموار ساخته و خود را از درآزمایش با واقعیات معاصر قرار دهد. به این ترتیب قضاوت درباره این که چه ابعادی از آن آرمان امکان پذیر و مطلوب می‌باشد و باید برای تغییر شرایط مورد توجه قرار گیرد، روشن‌تر خواهد شد. دراینجا اهمیت هستی‌شناسی تاریخی بهتر معنا پیدا می‌کند. دراین تبار شناسی می‌توانیم خود را از پروژه‌هایی که داعیه جهان‌شمولی و یا بنیادشکن بودن را دارند، دور سازیم تا بتوانیم تحولاتی اجتماعی را با دقت مورد واکاوی تاریخی قرار داده، و



روابط قدرت را در آنها تشخیص دهیم. بنابراین نقد تاریخی همراه با تبارشناسی انتقادی به منزله آزمونی عملی است که تجربیات ما را از خود و محیطی که در آن خود را تعریف می‌کنیم، یاری می‌سازد. درعین حال این مزیت را نیز دارد که مانع از این برداشت می‌شود که فهم انسان‌ها از خود فقط توسط ساختارهای تاریخی تعیین شود. برداشت فوکو از عقلانیت روشنگری در مقایسه با کانت در نمودار زیر نشان داده شده است.

همین نقد ساختارهای تاریخی می‌تواند ماهیت گفتمانی که هویت‌ها و واقعیات تاریخی را شکل بخشیده توضیح دهد. درحقیقت، عقلانیت روشنگری خود به گفتمانی تبدیل شده است که زندگی را درجهت اهداف خاصی هدایت می‌کند و به دلیل اینکه باورهای مردم را شکل بخشیده

است، همه آنرا به عنوان حقیقت واقعی خویش باور داشته، با رضایت خاطر به آن تسلیم می‌شوند، وهر نوع مقاومتی در برابر آنرا بی‌معنا و بی‌مفهوم می‌بینند. گواینکه عقلانیت روشنگری تنها تعریف جهت‌گیری غایت شناسانه تاریخ است،، اینگونه تصور می‌شود که دربرگیرنده حقیقت نهایی است که نمی‌تواند انکار شود. این انکار و یا حتی نقد عقلانیت تلاشی است برای بازگردادن چرخ‌های تاریخ پیشرفت عقلایی انسان به عقب، یعنی تلاشی عبث که امکان تحقق ندارد. به این ترتیب، گفتمان شامل باورها، گفتارها، نوشتارها، رویه‌ها، و نیز بازنمودهای تصویری و حکایاتی است که موضوعات، مراحل تاریخی خاص، و یا رویه فرهنگی معینی را شکل می‌بخشند. در این ماهیت فرجام‌گرایانه گفتمان، زبان نقشی مرکزی ایفا کرده و به تکامل گفتمان و ساختارهای تاریخی شکل می‌بخشد. به همین دلیل، گفتمان اساسا چیزی بیش از شیوهای فکر کردن و یا تولید معانی (معرفت شناسی و روش شناسی علمی) نیست. گفتمان تشکیل دهنده ماهیت افکار و دریافت‌های آگاهانه و یا ناآگاهانه و نیزجهت گیری‌ها و قضاوت‌ها، و نیز احساسات و عواطف مردم است. بنابراین نوعی از قدرت را در حیطه عمل و رفتار اجتماعی بوجود می‌آورد که سلطه ناپیدایی را بر همه امور داشته و به دلیل همان ناپیدایی چهره‌اش قابل مقاومت نیست. هر چند که گفتمان و زبان با یکدیگر رابطه متقابل دارند، آنها را نمی‌بایست با یکدیگر برابر دانست. همچنین گفتمان ابزار انتقال معانی و نشانه‌های جهان از طریق قالب‌های زبانی نیست. بلکه سیستمی است که به موجب آن نگرش ما به جهان را در سمت جهات خاصی سوق داده و ما را به قضاوت در باره آنها بر می‌انگیزد. بنابراین گفتمان نیروی پنهان شکل دهنده نگرش‌ها و اندیشه‌ها نسبت به جهان است. به همین دلیل کارکرد اصلی گفتمان این است که ساختارهایی را که اهداف خاصی را نمایندگی می‌کنند کاملاً عادی و صحیح نشان دهد.

در *باستان شناسی دانش*،[1] فوکو گفتمان را به معنی سلطه گزاره‌ها، بیانیه‌ها، و رویه‌های از پیش تنظیم شده‌ای می‌داند که برای خود جهت گیری‌های خاصی را به وجود می‌آورند. گفتمان ماهیتی فرمان دهنده و نفوذ ناپیدایی دارد و می‌تواند بر اندیشه‌ها و رویه‌های رفتاری مردم و آنگونه که الگوهای حیات خود را تعریف می‌کنند، حکمرانی کند. بنابرهمین ماهیت سلطه گرایانه ناپیدای خویش در نظام‌های اجتماعی، گفتمان می‌تواند محتوای نظام و قواعد ناظر برآن را نیز تعریف کرده و شکل بخشد. گفتمان ماهیت ناپیدایی دارد که از هرسو بر نظام‌های اجتماعی سایه می‌افکند، با خود نظام می‌آمیزد به گونه‌ای که نمی‌توان آنها را از یکدیگر تمیز داد. این رابطه متقابل میان گفتمان و نظام اجتماعی، مقررات پیچیده‌ای را نیز شکل می‌بخشد که گفتارها و باورها را درجهت تقویت خود سوق می‌دهد. بنابراین آنچه که می‌اندیشیم و براساس آن عمل می‌کنیم، دردرون مرزهای سیستمی اتفاق می‌افتد که مرزهای آن توسط گفتمان تعیین شده‌اند. پس باید تعریف ودامنه نفوذ گفتمان را در حیطه گزاره‌های عمومی، گروهی از گزاره‌های خاص، و یا رویه‌هایی که کاملا عادی تلقی می‌شوند، جستجو کرد. (۹۰) از اینروی گفتمان این توان را دارد تا با نفوذ غیرقابل مقاومت خود همه حیطه‌های زندگی را در بر گیرد. ماهیت سیال و ناپیدای آن نیز سمت گیری‌های پیچیده‌ای را بوجود می‌آورد که به سختی قابل تشخیص است. فرض کنیم که نوشتن یک مقاله در نظام

---

[1] Foucault, M. (2012). *The Archeology of Knowledge and the Discourse on Language*. New York. Vintage Books.

دانشگاهی تابع قوانین خاصی است که از پیش تعیین شده‌اند و کاملا طبیعی و عادی به نظر می‌رسند. این مقررات رژیم‌های حقیقی خود را نیز جهت توضیح و حفاظت از آن نظام دانشگاهی بوجود آورده‌اند. این ساختارهایی که حیطه علمی و ذهن را احاطه کرده و تحت کنترل خود می گیرد، از گفتمان خاصی سرچشمه گرفته‌اند که در پرتو تحولات همان عقلانیت روشنگری شکل گرفته و به نوبه خود گفتمان را نیزتقویت می کنند. بنابراین، فوکو اعتقاد دارد که این نقش فرمان دهنده محتوی دانش و مرزهای حافظ آن است که باید مورد واکاوی انتقادی قرار گیرد و نه محتوی آن مقاله‌ها و آثاری که تولید می‌شوند. بنابراین، اهمیت تحلیل گفتمان این است که فضایی برای اندیشه‌های انتقادی را فراهم می‌آورد تا در پناه آن بتوان ریشه‌های شکل‌گیری قدرت ناپیدا را که ازهمه سو بر رفتارها احاطه داشته و آنها را در کنترل خود می گیرد، را بازیابیم.

گفتمان اشکال و پیام‌های خاصی دارد. گاهی آن اشکال و پیام‌ها با یکدیگر آمیخته و گفتمانی جدید بوجود می‌آورند. بنابراین تعریف مرزهای گفتمان برای شکل‌گیری هرنوع مقاومتی در برابر آن مشکل و تقریبا غیرممکن است. به عنوان مثال، گفتمان حقوق انسان، همراهی حقوق‌بشر با دمکراسی، نقش محوری آنها در نظام اقتصاد بازار، انحصار برشاهراه‌های مبادلات تجاری جهانی، و نظام‌های نظارتی بر اینگونه تعاملات، هرکدام گفتمان‌های مستقلی هستند که نظام‌ها و گروه‌های خاصی را نمایندگی می کنند، درعین اینکه با یکدیگر ترکیب و گفتمانی پیچیده‌تر را با مرزهای فراگیرتر و چهره‌ای ناپیداتر بوجود می‌آورند. این گوناگونی مرزها و گاهی چهره متفرّق و به ظاهر مغشوش گفتمان درنگاه اول ناسازگار به نظر می‌رسند زیرا که هر کدام نمایندگی دیدگاه‌ها و گروه‌های خاصی را به عهده دارند. اما درعین حال آنها با یکدیگر آمیخته ونظمی همگن در درون خود به وجود می‌آورد که امکان تمیز آنها از یکدیگر امکان پذیر نیست.

رویه‌های شکل گرفته تحت فرمان پنهان گفتمان سلطه به باورها راه یافته و نیز ساختارها را محفوظ نگه می‌دارد

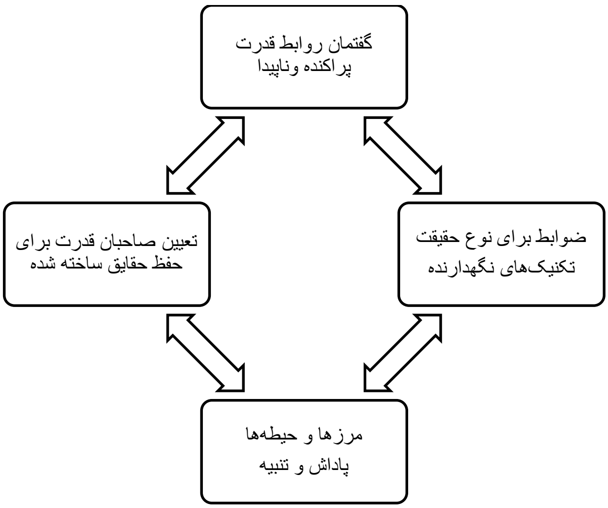
زبان و گفتمان هویت فرهنگی خاصی را نمایندگی می‌کنند.

زبان و واژه‌های شکل دهنده آن قدرت پنهان گفتمان برای جهت دادن به روابط اجتماعی را توجیه می‌کنند

مردم با رضایت خویش فرمان گفتمان را دریافت کرده و به آن عمل می‌کنند زیرا که عدم تمکین در برابر گفتمان غیرعادی و بی معناست

توسط گفتمان سلطه بر افکار و رفتارها شکل می‌گیرد

آنچه که در نتیجه این ائتلاف سازی گفتمانی اتفاق می‌افتد این است که از یک سو راه برای عرضه و ورود بدیل‌های جایگزین و چالشگر مسدود می‌شود، و ازدیگرسو، مسیر فهم تاریخی نقادانه برروی نظرگاه‌های متفاوت با موانعی که امکان برطرف سختن آنها میسر نیست، مواجه می‌شود. این پیچیدگی‌ها ویژگی دیگری ازماهیت گفتمان را نشان می‌دهد که با غلبه انحصاری خود برساختارها قائل به هیچ نوع بدیل وجایگزینی نمی باشد. به همین دلیل، و به عنوان مثال، حقوق‌بشر فقط در شکل جریان اصلی خود، یعنی حقوق فردگرایانه نسل اول، تنها نماینده رسمی ومعتبر حقوق‌بشر تلقی شده است. درحالی که مقوله‌های متعدد دیگر حقوق و یا بدیل‌هایی که برای پیشبرد منافع محرومان شکل گرفته‌اند، همگی غیرعادی و مانعی بر سر راه گفتمان مسلط حقوق‌بشر تلقی می‌شوند. (۸۵-۸۲)



همچنین می‌بایستی به کارکردهای گفتمان نیز توجه داشت. گفتمان مسلط به دلیل ماهیت خاص خود در فرآیند عملیاتی ساختن پیام‌هایی که حمل می‌کند، هر آنگونه مفهوم حقی که با این جریان اصلی همراه نباشد را دفع می‌کند. هرگاه به ائتلاف گفتمان‌های آزادی خواهی، دمکراسی، و سرمایه‌داری توجه داشته باشیم و آنها را تنها نماینده حقوق‌بشر بدانیم، آرمان عدالت اجتماعی، توزیع ثروت و فرصت‌های اجتماعی، واهمیت رابطه آنها با محیط زیست همگی در نهایت باید به پیام اصلی گفتمان اصلی حقوق‌بشر تسلیم شوند. علت این امر هم این است که مفاهیمی مانند آزادی و دمکراسی دامنه شمول و پذیرش جهانی برای خود تعریف کرده‌اند که راه هرنوع روزنه‌ای را برای دیگران مسدود ساخته است. به همین دلیل درنظریه فوکو گفتمان با اصل دانش، مرز بندی‌ها آن، نظم‌های معین و حفاظت کننده، و روابط قدرت همراه و هم پیوند می‌باشد. این ماهیت گفتمان دامنه تحلیل‌های اجتماعی را به حیطه‌ای فراتر از دیگر فلسفه‌های انتقادی مانند مارکسیسم سوق می‌دهد. درنظر بگیریم که در اندیشه فلسفی مارکسیسم، ایدئولوژی منبع اصلی پیدایی و درعین حال نفوذ قدرت به بخش‌ها وطبقات اجتماعی است. ایدئولوژی که با نفوذ درساختارهای روبنایی قدرت می‌تواند با کنترل افکاردر جامعه را تحت کنترل خود درآورد. مفهوم

گفتمان دراندیشه‌های فوکو این منبع شکل‌گیری قدرت را با ابعاد پیچیده‌تری توضیح می‌دهد. به این معنی که گفتمان جایگزین ایدئولوژی گشته و به مراتب راحت تر از مسلک و آیین سیاسی می‌تواند حضور قدرت در جامعه وساحتارهای آنرا نه تنها عادی بلکه عقلایی و لازمه روابط اجتماعی معرفی کند. دراین تعریف گفتمان، روابط قدرت در همه ابعاد زندگی پراکنده شده و ازهمه سو به جامعه راه می‌یابد و کنترل افکار و باورهای مردم را در کنترل خود می‌گیرد.

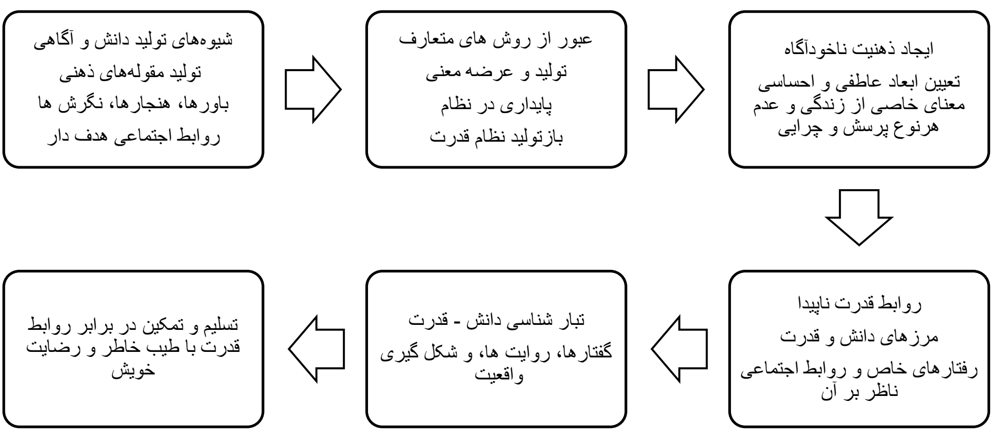
قدرت سیاسی (هابس)	اراده حاکم برآمده از قرارداد اجتماعی انتزاعی ابزارهای قهر آمیز اراده حاکم
قدرت اقتصادی (مارکس)	انحصار منابع و روابط تولید توجیهات و شستشوی افکار
روابط قدرت (فوکو)	عادی جلوه دادن هنجارها همراه با نظارت و تنظیم آن اطمینان از نظارت و کنترل پذیرش ناخودآگاه و بدون شرط قدرت پنهان برای کنترل رفتارها

روابط قدرت پایه واساس روابط اجتماعی وآگاهی‌های مردم نسبت به خود و جهان پیرامونی آنهاست. بنابراین، به نوبه خود نوعی دانش با مرزهای معینی را به وجود می‌آورد که توسط همان روابط قدرت تعریف شده است; مرزهایی که عبور از آنها غیرممکن می‌باشد. تولید دانش و تعریف دامنه‌های آن به روابط قدرت توانایی غیرقابل مقاومتی برای پذیرش فرامین می‌دهد. از آنجایی که دانش بر فرضیه‌ها علمی استوار گشته است، فرمان دانش که درواقع از همان گفتمان می‌آید، از اعتباربالایی نزد مردم برخوردار است. به همین جهت گفتمان که دانش خاصی را برای اهداف خود به وجود می‌آورد، اعتبار و صلاحیت خود را نیز در جامعه تثبیت می‌کند بگونه‌ای که همه چیز عادی و سر جای خود به نظر می‌رسد. این عادی و معتبر به نظر رسیدن دانش و آگاهی‌ها، همان روابط قدرتی است که از طریق ارزش‌ها و هنجارهای مورد قبول فرمان خود را نیز به ثبت می‌رسانند.

مثالی می‌تواند رابطه میان آگاهی، روابط قدرت، و هنجارهای مورد قبول واقع شده را توضیح دهد. در جوامع اسلامی افرادی که دارای ویژگی‌های دگرجنسی می‌باشند، چهره‌هایی مخالف اصول ارزشی و هنجارهای اجتماعی تلقی شده ومطرود می‌شوند. ازاین روی، این اشکال مختلف انسانیت آنها هم بطور رسمی (اشتغال، تحصیل، مشارکت عمومی)، و هم بطورغیر رسمی (به تمسخر کشیده شدن، هتاکی، طرد اجتماعی) انکار می‌شود. اینگونه هنجاری‌ها که در روح و باورهای جامعه رسوخ کرده‌اند، آگاهی‌های خاص، و به موجب آن هنجارهای را ایجاد کرده‌اند که توان سرکوب کننده خود را هم به عنوان قدرت قضایی رسمی (دادگاه‌ها) و هم به شکل روابط قدرت در رفتارهای اجتماعی نسبت به این افراد به معرض نمایش می‌گذارند. روابط

قدرت مانند فرمانی غیرقابل اغماض در نهان باورهای مردم حکمرانی می‌کند و رفتارهای خاصی را برمبنای ضوابط از پیش تعیین شده به آنان ابلاغ می‌کند، درعین حال براجرای آن فرمان‌ها نیز نظارت دارد. به همین دلیل روابط قدرت با آگاهی‌ها آمیخته و چهره‌ای مشروع به خود گرفته و از همه سو می‌آید. آن را نمی‌توان درکنترل خود گرفت، یا برآن غلبه کرد، و یا با دیگران به اشتراک گذاشت. روابط قدرت از منابع متعددی که دارای لایه‌های پیچیده هستند ودر تحولات تاریخی خاصی به وجود آمده ومشروعیت خود را تثبیت کرده‌اند، سرچشمه می‌گیرند. به دلیل حضور همین منابع پیچیده و اسرار آمیز و نیز چهره پنهان خود، روابط قدرت و نفوذ عظیم نهفته درآن راه ایجاد مقاومت در برابر فرمان‌ها را مسدود می‌سازد. به همین سان گفتمان حق و آزادی‌های فردگرایانه آنچنان نفوذ و توانایی فراگیری برای خود فراهم ساخته‌اند که به سختی می‌توان هم آمیختگی آنرا با فرآیندهای حذفی و یا اشکال غیر مستقیم سرکوب در نظام‌های سیاسی توضیح داد زیرا که گفتان حقوق چهره مقبول، معتبر، و جذابی دارد که هر نوع بدیلی در برابر خود را به آسانی به چالش می‌کشد. درحقیقت روابط قدرت خود از طریق پیوند با نوعی قدرت فراگیرتر که لایه‌های چند گانه و نامحدود دارد، قادر است حضور خود در همه ابعاد جامعه را بدون هیچ قید و شرطی حفظ کند. به همین دلیل از قابلیت نفوذ برهمه عرصه‌های اجتماع برخوردار است.

به این ترتیب روابط قدرت همانند ابزاری نیست که برای مقاصد خاصی استفاده شود، بلکه مردم ابزارهای تحقق اهداف روابط قدرت هستند. این گزاره وقتی بهتر معنی پیدا می‌کند که دریابیم چگونه گفتمان می‌تواند رژیم‌های حقیقت (مذهب، علم اجتماعی، نظرگاه فلسفی) را بوجود آورد و آنها را به عنوان حقایق کتمان ناپذیر در اندیشه‌های مردم قرار دهد. این رژیم‌های حقیقت



به منزله جایگاه‌های هویتی هستند که درآنها مردم خود را تعریف می‌کنند. رژیم‌های حقیقت نظام‌های نظارتی خاص خود را براساس باورهایی که به عنوان حقیقت در نزد مردم به وجود آورده‌اند، تعیین می‌کنند. این رژیم‌ها می‌توانید به راحتی کسانی را که چشم اندازهای متفاوتی برای خود ترسیم کرده‌اند را دفع و سرکوب کرده، و آنرا در نزد افکار عمومی توجیه کنند. درنتیجه، چهره پنهان روابط قدرت با این توانایی نافذ را نمی‌توان به آسانی ادراک نموده، از آن گریخته، و یا مقاومتی در برابر آن بوجود آورد. مردم همواره در طیف گسترده‌ای از روابط قدرت خود محاط شده‌اند و آنرا طبیعی و معتبر هم می‌دانند. درعین حال هر جامعه‌ای رژیم‌ها حقیقت خاص خود را به وجود آورده‌اند که در روابط میان اجتماعی روابط قدرت را با لایه‌های پیچیده‌تری به هم پیوند می‌دهد.

نتیجه گیری

حقوق‌بشر گفتمانی است که با خود نوید رهایی از همه رنج‌ها و آلام تاریخی را به همراه آورده است. به همین دلیل مورد توجه و استقبال همه آنهایی است که از انواع اشکال سرکوب فیزیکی، روحی، روانی، و هویتی در رنج به سر می‌برند. علاوه براین، روشنفکران مسئول و علاقه‌مندان به اصول انسانیت نیز گفتمان حقوق‌بشر را تنها راه حل موجود برای رهایی‌بخشی ستم‌دیدگان می‌دانند. اما با گذشت بیش از هفتاد سال از عمر گفتمان رسمی و نهادینه شده حقوق‌بشر، این گفتمان هنوز نتوانسته است به گونه‌ای موثر پیام‌های آزادی خواهانه خود را تحقق بخشده و رنج‌های تاریخی بشر را به پایان برساند. گفتمان از یک سو به ساختار رسمی تبدیل شده که علی رغم داعیه جهانشمولی، حقیقت حق را به نگرش‌های خاص و محدودی تقلیل داده است. افزون براین، حتی در متن گفتمان حقوق‌بشرروش‌های حذفی را در مقابل کسانی که آرمان‌های بدیلی رنبال می‌کنند، نیز پنهان ساخته است. از دیگرسو، این گفتمان زمینه‌های توجیه سیاست‌هایی را فراهم آورده است که زیرعنوان حقوق‌بشر و آزادی‌های اساسی بخشهای عمده‌ای از مردم ستم دیده جهان را نادیده می‌گیرد. درواقع گفتمان حق به ساختاری ذهنی در باورهای مردم تبدیل شده است و درنتیجه با عادی و معتبر جلوه دادن گفتمان به عنوان تنها بدیل برای حفظ و احقاق حقوق ستم‌دیدگان، چهره پنهانی از قدرت را به وجود آورده است که می‌تواند به آسانی کنترل افکار و نگرش‌های مردم را به دست گیرد. متفکران اندیشه‌های پسا-ساختارگرایی همین ماهیت و کارکرد گفتمان حق را با هدف رهایی‌بخشی واقعی مردم ستم دیده به چالش می‌کشند. به همین دلیل مکتب پسا-ساختارگرایی نقش بنیادینی در شکل‌گیری گفتمان‌های رهایی‌بخش پسا-استعماری، نهضت‌های زنان، اندیشه‌های بدیل کشورهای درحال توسعه، و فلسفه رهایی‌بخش تبدیل شده است. در فصل بعدی ابعادی از این نگرش‌ها مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

حقوق‌بشر و چالش نظریه‌های پسا-استعماری

چکیده

در ایامی که نسیم آزادی خواهی و حق طلبی در سراسر اروپای دوران روشنگری می‌وزید، بخش اعظمی از مردم جهان مورد استعمار بی‌رحمانه همان کسانی قرارگرفتند که داعیه آزادی خواهی داشتند. متفکران پیشروعصر روشنگری کمتر موضع روشنی در قبال سرکوب‌های وحشیانه مردم بومی قاره امریکا بویژه امریکای لاتین اتخاز نمودند. دوران اوج امپریالیزم در قرن نوزدهم توسط بریتانیای کبیر (آن زمان) نیز، نتوانست موجی از همدلی برای مردم غارت شده افریقا و یا آسیا در پی داشته باشد. درپایان جنگ جهانی دوم نظمی هنجاری درجهان شکل گرفت که قرار بود رابطه میان کشورها را براساس صلح‌دوستی، عدالت‌خواهی، و دفاع از حقوق انسان‌ها تنظیم نماید. منشور ملل متحد و اعلامیه جهانی حقوق‌بشر دو سند بین‌المللی مهمی بودند که آزادی خواهی، برابری، وحقوق‌بشرهمه مردم جهان بدون درنظر داشتن تفاوت‌های نژادی، جنسیتی، قومی، و مذهبی را نوید دادند. علی‌رغم همه این بشارت‌های امیدوارکننده برای رهایی مردم تحت ستم، بخش بزرگی از جمعیت جهان همچنان در یوغ استعمار مستقیم باقی ماندند. دهه شصت میلادی پایان استعمار را اعلام نمود، و عصر نوینی آغاز شد که سازمان ملل متحد آنرا دهه توسعه‌یافتگی اعلام کرد.[1] در مقدمه قطعنامه دهه توسعه تاکید شده بود که توسعه نه تنها به نیازهای مادی انسان، بلکه به بهبود شرایط اجتماعی زندگی او و آرزوهای انسانی او نیز مربوط می‌شود. توسعه فقط رشد اقتصادی نیست، بلکه رشد اقتصادی به همراه تغییرات مطلوب در شرایط زندگی مورد نظر می‌باشد. اما در دوران پسا-استعماری نیز استعمار غیرمستقیم حضور خود را همچنان بر نواحی نفوذ سابق خود حفظ کرد. این نکته‌ای است که متفکران اندیشه‌های پسا-استعماری آنرا مورد توجه قرار داده و به عنوان نقصی در کانون گفتمان حقوق‌بشر به نقد کشیده‌اند.

موضوع این فصل بررسی چالش‌های نظریه‌های پسا-استعماری درمقابل جریان اصلی حقوق‌بشر می‌باشد. از آنجایی که مجموعه حقوق‌بشر پیامدهای عمیقی بر باورها و دیدگاه‌های مردمان کشورهای در حال‌توسعه دارد، و در آن‌ها حس کنجکاوی و نقد را نسبت به عملکرد استعمار عمیقاً برمی‌انگیزد، ضروری است این پرسش را مورد توجه قرار دهیم که نظریه مردم کشورهای درحال توسعه درخصوص گفتمان رایج حقوق‌بشر چیست؟ چه نظریه‌هایی را آنها به عنوان بدیلی در برابراین گفتمان حقوق بشر می‌پذیرند؟ خود گفتمان حقوق‌بشر از چه نارسایی و تناقض‌هاتی رنج می‌برد، وچه رویکردهایی را می‌توان برای اجرای مؤثر ومستمر حقوق‌بشر ارائه نمود؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها درابتدا توضیح مختصری پیرامون نظریه‌های فرا-استعماری داده شد، مفاهیم ونظریه‌های بنیادین آنها مورد بررسی قرار گرفته، و سپس به چالش‌های نظریه‌های پسا-استعماری نسبت به حقوق‌بشر، و در نهایت به چند نمونه از متفکران برجسته‌ای که این چالش‌ها را مطرح ساخته‌اند، می‌پردازیم.

[1] The United Nations Development Decade. General Assembly Res. 1710n (XVI), 1961.

کلید واژه‌ها: استعمار، امپریالیزم، سلطه طلبی، متمدن سازی، دوگانه گرایی، فرا-دستی و فرو-دستی

مقدمه

مطالعات پسا-استعماری، یا نظریه‌های پسا-استعماری، ویا رهیافت پسا-استعماری به مجموعه پژوهش‌ها واندیشه‌هایی اطلاق می‌شود که به آثار و عواقب استعمار بر سرزمین‌های مستعمره سابق پرداخته و می‌خواهند روایات ناگفته و خاموش شده حیات مردم سرکوب شده را آشکارسازند. ازاین بابت مطالعات پسا-استعماری نه تنها نشانه علاقه به دریافت حقایق گذشته، بلکه آثار و عواقب استعمار برای شرایط کنونی می‌باشد. در واقع هرچند که لفظ 'پسا' به معنی عبور از گذشته دراین گونه پژوهش‌ها بکار می‌رود تا بتواند ستم‌های استعمار را توضیح دهند، اما کانون توجه در این مطالعات این است که گذشته استعماری و ابعاد مخرب آنرا را درمتن کنونی جوامع و مشکلات آنها تحلیل کند. در این ارتباط اولین پرسشی که پیش از هرچیز مطرح می‌شود این است که استعمار چیست، وچرا باید استمرارسیاست‌های استعماری را درشرایط کنونی مورد توجه قرار داده و نقد کرد. پاسخ ساده‌ای که در بدو امر به ذهن می‌رسد این است که استعمار به منزله تصرف قهرآمیز سرزمین مادری دیگرانی است که توان مقابله با استعمارگران را نداشته‌اند. این تصرفات موجبات غارت منابع طبیعی و انسانی آن سرزمین‌ها را باعث شده است. اگر این توضیح ساده را مبنای کار قرار دهیم، پایان عصر استعمار و کسب استقلال ازآغاز دهه شصت میلادی می‌بایست به منزله پایان استعمار تلقی می‌شود. بنابراین، به ظاهر نیازی به بررسی گذشته نمی‌باشد چراکه استعمار پایان یافته است. مطالعات پسا-استعماری این ساده‌انگاری را مورد تردید قرارداده و توضیح می‌دهند که هرچند عصر استعمار مستقیم به اتمام رسیده است، ولی نفوذ استعمار براندیشه‌ها، فرهنگ‌ها، زبان‌ها، سنن، آداب و رسوم، آموزش و تعلیم و تربیت، و باورهای مردمان استعمار زده آنچنان بانفوذ وعمیق بوده است که با عصراستقلال، آن سلطه استعماری به شکلی ظریف‌تر و حتی ویرانگرتر ادامه یافته است.

استعمار چیست؟ چگونه توانسته است بر تمامیت هویت ملت‌ها نفوذ یابد؟ ابزارهای سلطه استعماری کدام هستند؟ این‌ها بخش کوچکی از سئوالاتی است که باید توضیح داده شود تا بتوان پیش فرض‌های اندیشه‌های پسا-استعماری را باز شناخت. حال اگر استعمار را به معنی طرح‌ها و ساز وکارهای سلطه بر دیگران در نظربگیریم، چنین سلطه‌ای درهمه تاریخ انسانی وجود داشته است. اساساً شکل‌گیری امپراطوری‌ها به استعمار دیگران وابسته بوده است. شکل‌گیری تمدن‌ها هم ممکن است به بهای استعماردیگران حاصل شده باشد. بنابراین، چه ویژگی‌هایی می‌توانند امواج استعماری نوین را که از اوایل قرن ۱۶ پدیدارشدند، ازاشکال پیشین سلطه بردیگران متمایز سازند؟ افزون براین پرسش، دریافت شرایط استعماری با آمیختن آن با امواج امپریالیسم به مراتب بپیچیده ترمی‌شود. از اینروی، برای غلبه برسردرگمی‌های مفهومی، نظری، و تاریخی مرتبط با واقعیت سلطه استعماری بردیگران حیات مادی و انسانی دیگران و وابسته ساختن آنها، بهتر است

حیطه زمانی را محدودتر ساخته و مطالعه استعمار را از آغاز عصر مدرن مورد توجه قرار دهیم. برای این منظور، یکی از روشن‌ترین ادوار زمانی برای مطالعه شکل‌گیری استعمار نوین، ظهور مکتب سالامانکا[1] در اسپانیا و پیش فرض‌های آن مکتب و مأموریتی که برای رستگاری هم معتقدان به مسیح ،و هم غیر معتقدان برای خود متصور شده بود، می‌باشد. درکانون مرکزی این مأموریت پیش فرض‌هایی قرار داشتند که با الهام از فلسفه حقوق طبیعی برگرفته از آیین مسیحیت، راه را برای استعمار در آمریکای لاتین امروزین توجیه نموده و هموار ساختند. بنابراین، ظهور استعمار به معنی نوین آن که از قرن شانزدهم شروع شد را باید در سیاست‌های کلیسایی یافت که مداخله نظامی وغلبه بر دیگران را برای رستگاری و کشاندن دیگران به آئین مسیحیت توجیه می‌کرد. آغاز این اندیشه‌های استعماری را نیز می‌بایست در صدور فرامین پاپی که برای رستگاری دیگران صادر شدند، یعنی چیزی شبیه به نبردهای صلیبی درنظرگرفت. اما تفاوت این فرامین کلیسایی با نبردهای صلیبی در این بود که فرمان رستگارسازی نه همراه با تصرف بیت‌المقدس و مقابله با مسلمانان، بلکه برای تصرف قلوب بومیان آمریکا و متمدن ساختن آنان انجام می‌گرفت. بنابراین جوهره استعمار در تلاش برای به ایمان آوردن به مسیحیت، و از طریق آن متمدن شدن دیگران قرار دارد.

فلسفه حقوق طبیعی که ازدرون سنت تامیستی[2] الهیات کاتولیک سرچشمه می‌گیرد، آغازی برای توضیح و توجیه استعمار ومأموریت دوگانه "به ایمان درآوردن دیگران" و "تمدن سازی" بود. چهره اصلی طراح این مأموریت صلیبی پاپ اینوسنت چهارم[3] است که با صدور فرمان‌های پاپی در قرن سیزده میلادی توجیهات مذهبی شکل‌گیری استعمار را به وجود آورد. پاپ اینوسنت چهارم، از برجسته‌ترین حقوق‌دانان کلیسایی زمان خود، برمسند رهبری کلیسای کاتولیک تکیه زده بود، با نظرات الهیاتی خود یکی از موضوعات الهیاتی کلیسای کاتولیک را توضیح داده و به موجب آن راه را برای استعمار باز کرد. "تحت چه شرایطی می‌توان به گونه‌ای مشروع مالکیت غیرمعتقدان به مسیحیت بر اموال و سرزمین خود را لغو نموده و بر آنان مسلط شد؟" پاپ اینوسنت چهارم استدلال می کرد که به صرف عدم اعتقاد به مذهب مسیحیت نمی‌توان دیگران را از اموال و سرزمین‌های خود محروم ساخته و بر آنان مسلط شد. با این وصف فلسفه حقوق طبیعی می‌تواند گره مشکل الهیاتی بحث روشنتررا باز کند. فلسفه حقوق طبیعی دربرگیرنده اصولی است که هر فرد منطقی با مدد ظرفیت درک عقلایی خویش می‌تواند آنها را دریافته و مورد شناسایی و عمل قراردهد. پاپ مذکور استدلال کرد که غیرمسیحیان به دلیل عدم انطباق رفتاری با حقوق طبیعی، می‌بایست تحت ارشاد کلیسا قرار گیرند تا نه تنها با موازین تمدنی آشنا شوند، موجبات

---

[1] Salamanca School

[2] Thomist theology

این مکتب فلسفی و الهی توسط توماس آکوئیناس مقدس بنیاد نهاده شد و امروزه بنیاد الهیاتی کلیسای کاتولیک را شکل می بخشد. مهمترین اثر علمی که اساس این کتب الهیاتی را شکل بخشیده است، مجموعه الهیات است که در جلد دوم کتاب از مجموعه حقوق‌بشری اندیشه‌های شرح آن رفت. این نویسنده این فرصت را داشت که این اثر فوق العاده مهمی الهیاتی را زیر نظر کشیش شادروان "لورنس دوان" در کالج دانشگاهی فلسفه و الهیات در سال‌های ۲۰۰۲ مطالعه نماید.

[3] Pope Innocent IV (1195-1254).

رستگاری آنها نیز فراهم شود. درواقع، آن دسته از مردمانی که به عنوان مثال بت‌پرست هستند، یا در صحنه طبیعی محیط زیست خود لباس بر تن نمی‌کنند، و یا رفتارهایی معادل و مطابق با آئین عفات مسیحی ندارند، به واسطه خلقت خویش، یعنی انسان بودن خود، در زمرهٔ وابستگان به عیسی به حساب می‌آیند، هرچند که به کلیسا وابسته نمی‌باشند. بنابراین کلیسا می‌بایست مأموریتی الهی برای ارشاد و متمدن ساختن آنان به عهده گیرد. "عیسی مسیح به پیترمقدس فرمان داد که به یاران من غذا دهید". این آشکارترین سند مأموریت الهی مردان کلیسای کاتولیک بود که به موجب آن مسیحیان خود را در قبال رفتار غیرمتمدنانه دیگران مسئول می‌دانستند. اینرا نیز باید در نظرگرفت که پرستش خدای یگانه امری طبیعی شمرده می‌شود، اما غیر مسیحیان قادر به درک این نیاز طبیعی نیستند. لذا موعظه‌گران انجیل باید به سرزمین‌های دیگران گسیل شوند تا بتوانند غیرمومنان را ارشاد، و درنهایت در مسیر رستگاری مدیریت نمایند. اسپانیا در اجرای این توضیحات وتوجیهات مذهبی، و با فرمان پاپی پیشگام استعمار دیگران شد.

قرن شانزدهم راه را برای انجام مأموریت معتقدان به رستگاری غیرمومنان باز کرد. فرانچیسکو ویتوریا[1] حقوقدان واستاد الهیات دانشگاه سالامانکا با بازخوانی الهیات تامیست به خوبی توانست تصرف سرزمین ساکنان بومی آمریکا که امروزه آمریکای لاتین خوانده می‌شود را توضیح دهد. ویتوریا استدلال می‌کرد که همه چیز در دنیا شامل متون، مباحث، و رخدادها با تفاسیراصول سیاسی، اجتماعی واخلاقی سنت الهیاتی کلیسای کاتولیک مرتبط هستند. یعنی نوعی جهان‌شمولی در این آیین الهیاتی وجود دارد که همهٔ اجزاء و آحاد زندگی انسانی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. ازهمه مهمتراینکه جهان‌شمولی این آیین الهیاتی یک قاعده اخلاقی ایجاد کرده است و فرمان می‌دهد که دیگران را نیز به سوی این سنت الهیاتی فراخوانده شوند. از درون این دیدگاه الهیاتی کاتولیک نوعی اخلاق امپراطوری به وجود آمد که سلطه بردیگران را خیلی فراتر وعمل‌گراتر از استدلال‌های پاپ اینوسنت چهارم توضیح می‌داد. (میلز و تایلور، ۲۰۰۲: ۶۸) نکته بسیار حساسی که باید در این ارتباط توضیح داده شود، این است که طبق فلسفه حقوق طبیعی که ویتوریا آنرا بنیان نهاد، دیگران، یعنی غیر باورمندان به مسیحیت، به این دلیل که درانسان‌بودن خود از اسپانیایی‌ها پست‌تر هستند، تحت سلطه قرار نمی‌گیرند. بلکه واقعیت سلطه را باید در پناه اصل اخلاقی توضیح داد که نه فقط خشنودی خداوند را در پی می‌داشت، بلکه "خیر عمومی" انسان‌ها را نیز تأمین می‌کرد. (۶۹) براساس این دلایل، می‌بایستی دیگران را با هدف ماموریت تمدن سازی و همچنین رستگاری استعمار کرد. این فلسفه حقوق طبیعی است که خداوند اصول آن را در قوای شهودی وعقلایی انسان قرار داده است. مسیحیت عهده‌دار این مأموریت الهی و اخلاقی است تا آن قواعد حقوق طبیعی را به مرکز فهم دیگران بشناساند. نتیجه و پیامد این مأموریت رستگاری تامین خیرعمومی، رستگاری، و متمدن شدن می‌باشد.

---

[1] Francisco Vitoria (1482-1546).
فیلسوف، متکلّم و حقوقدان اسپانیایی دوران رنسانس کاتولیک رومی اسپانیا. او بنیانگذار سنتی در فلسفه است که به عنوان مدرسه سالامانکا شناخته می شود. اهمیت او در این قرار دارد که به شکل گیری جنگهای عادلانه و حقوق بین الملل کمک کرد.

سازوکار مأموریت الهی-اخلاقی برای متمدن ساختن دیگران با سلطه بر دنیای تازه کشف شده، یعنی آمریکای لاتین امروز، به واسطه ائتلافی از موعظه‌گران انجیل، مدیران امور مدنی و اداری، و نیروهای نظامی آغاز شد. نخستین سرزمین‌های متصرفه در حوزه کارائیب قرارداشتند. در منطقه‌ای میان جمهوری دومینیکن امروز و هائیتی که محل استقرار کلمبوس بود، نیروی استعماری استقرار یافت ولی گام‌های اساسی برای تحکیم سلطه با احداث شهر سانتو دومینگو، که امروزه پایتخت جمهوری دومینیکن درسال ۱۴۹۶ برداشته شد. سپس توسعه مناطق تحت سیطره مکزیک، پرو، ودیگر سرزمین‌های آمریکای لاتین جنوبی امروز و نواحی سرزمین اصلی آمریکای مرکزی و منطقه کارائیب کشیده شد.

آغاز سلطه رسمی استعمار بر بخش‌های جنوبی قاره آمریکا، با بهره‌برداری از منابع نقره مکزیک و پروشدت گرفت. پرتقال، برزیل امروزین را در اختیار خود گرفت. انگلیس برجزیره جامائیکا و ناحیه کوچک بلیز[1] در آمریکای مرکزی دست یافت، و فرانسه نیز حضور استعماری خود را به‌هائیتی کشاند. ساختار سیاسی- اجتماعی، جمعیت شناسی، و فرهنگی سراسر آمریکای لاتین به سرعت و عمیقاً دستخوش تغییرات استعماری شدند. تمدن آزتک در مکزیک امروز، تمدن مایا که در بخش‌هایی از جنوب مکزیک، گواتمالا، و بلیز قرار داشت، و تمدن آینکا در کشور پروی امروز، بکلی مضمحل شدند. ولی اصل تغییرات که آثار زیانبارتری برای آینده این جوامع داشت را باید در تغییر مذهب مردم به آئین کاتولیک، یعنی تحقق همان مأموریت الهی برای رستگاری، تغییر زبان‌های بومی به زبان‌های اصلی اسپانیایی و پرتغالی که در راستای تمدن‌سازی توجیه می‌شد، و تغییر درسیستم ساختار اقتصادی وسیاسی و اجتماعی برای تحکیم پایه‌های استعمار، باید جستجو کرد. آمیزش اسپانیایی‌ها با مردمان بومی منجربه شکل‌گیری مستیزوها[2] شد که بخش عمده‌ای از جمعیت امروزین امریکای لاتین را تشکل می‌دهند. بعدها تجارت برده از آمریکا برای کار در معادن و مزارع به ویژه در منطقه کارائیب نیز ترکیبی جمعیتی و فرهنگی کل منطقه را تغییر داد. ازهمان آغاز ساختار اجتماعی و اقتصادی بر مبنای گرده اقلیت ثروتمند، اکثریت ناتوان و فقیر، و درجه نازلی از طبقه متوسط بنا نهاده شد. این سیاست‌های استعماری تا شرایط کنونی نیز ادامه یافته است.

برای توضیح بهتر شکل‌گیری استعمار و تحولات آن پیشنهاد می‌شود که کل تاریخ آن را که با اولین سفر اکتشافی کریستوف کلمب درسال ۱٤۹۲ شروع شد، و با دهه استقلال در ۱۹٦۰ پایان یافت، را به سه دوره مشخص تقسیم نمائیم تا آثار و عوارض استعمار برای بخش‌های عظیمی از جهان را بهتر بتوانیم توضیح دهیم.

---

1 Republic of Beliz

2 Mestizo

این اصطلاحی است که به طور تاریخی در اسپانیا و آمریکای اسپانیایی استفاده می شود و در اصل به شخصی با نژاد ترکیبی اروپایی و بومی آمریکایی، صرف نظر از محل تولد فرد گفته می شود. این اصطلاح به عنوان یک گروه نژای / نژادی برای گروه‌هایی بود از طریق ازدواج میان استعمار گران و مردمان بومی در دوران امپراتوری اسپانیا تکامل یافتند.

دوره اول: عصر توسعه جهان ۱٤۹۲-۱۷۷٦

این دوره همانگونه که توضیح داده شد، با سفرهای اکتشافی و دریانوردی آغاز می‌شود. کریستوف کلمب[1] درسراسر آتلانتیک و به سوی قاره امریکا، و سپس فردیناند ماژلان[2] در سفر دور دنیا قاره آفریقا را دور زدند. در همین زمان انگلیسی‌ها درشمال آمریکا مستقر شدند. فرانسوی‌ها نیزمنطقه رودخانه سن لورانس[3] در کانادای امروز را تحت کنترل خود گرفتند. این گونه فتح‌های قهرآمیز که با نام استعمار مشهور است، در شرایطی اتفاق افتاد که اروپا اندیشه-های آزادی‌خواهی، حقوق‌بشر و برابری را برای مردمان اروپایی به پیش می‌برد. بنابراین باید پارادوکس عصرعقلگرایی را در همین استانداردهای دوگانه مفهوم انسان و شیوه رفتار با او در نزد مردمان مختلف جستجو کرد. دوره اول استعمار با مأموریت توجیه شده و قانونی کلیسا برای متمدن ساختن دیگران آغاز می‌شود، در حالی که توجیهات غیرمذهبی استعمار نیز برمبنای تمایز میان اروپائیان وغیر اروپائیان که به لحاظ سنت عقلایی پست‌تر تلقی می‌شدند، قرار می-گرفت.

دوره دوم: سلطه انگلیس ۱۸۷۰- ۱۷۷٦

با شکست کامل ناپلئون در فرانسه درجریان جنگ با پروس، دوره‌ای متفاوتی دراستعمار آغاز می‌شود که ویژگی آن سلطه مطلق انگلیس بر سرزمین‌های استعماری است. اما انقلاب آمریکا تاثیراتی بر استعمار انگلیس داشت. درعین حال اندیشه‌های متفاوتی در انگلستان شکل گرفت که به موجب آن استدلال می‌شد شرکت‌های اقتصادی و تجاری توان کافی دارند تا بدون نیاز و پشتیبانی دولت منافع خود را در سرزمین‌های استعماری پیش ببرند. این شرکت‌ها به عنوان دست‌های ناپیدای استعمار می‌توانند منافع کشور را نمایندگی کنند. درنتیجه، با شکل‌گیری شرکت‌های تجاری که امتیازات ویژه‌ای در سرزمین‌های استعماری داشتند٤، مانند کمپانی هند شرقی، دوره جدیدی در سیاست‌های استعماری شکل گرفت که به امپریالیزم تجارت آزاد مشهور است. به رغم تیرگی شرایط استعماری مردم سرزمین‌های استعمار شده، تحولات فکری اروپایی همچنان بر ضرورت آزادی‌خواهی اصرار می‌ورزید. البته غارتگری شرکت‌ها نیز جای توجیهات مذهبی و مأموریت تمدن سازی کلیسا را پر کرده بود. در این ایام، اروپا استدلال می‌کرد که ماموریت نوینی اخلاقی را برای هدایت دیگران تعریف کرده و خود را عهده‌دار پیشبرد و اجرای آن در نظر

---

[1] Christopher Columbus (1451-1506)

[2] Ferdinand Magellan (1480-1521)

[3] Saint Lawrence River

سنت لورنس رودخانه‌ای بزرگ در عرض جغرافیایی میانه آمریکای شمالی است. رودخانه سنت لارنس در جهت شمال شرقی جریان دارد و دریاچه‌های بزرگ را به اقیانوس اطلس متصل می کند.

[4] Chartered companies

اینها شرکت هایی بودند که از سوی سیستم سلطنتی امتیازاتی را دریافت داشته و بنابراین همانند نماینده نظام های استعماری در سرزمین های استعماری بودند. بیشتر این شرکت ها در فاصله قرون شانزده تا نوزدهم توسط انگلستان، فرانسه، اسپانیا، و پرتقال شکل گرفتند.

گیرد. به عنوان مثال رودیارد کیپلینگ۱ در قطعه شعری در سال ۱۸۹۸، با عنوان مأموریت مرد سفید، به مسئولیت اخلاقی اروپایی‌ها برای مدیریت جوامع و مردمانی می‌پردازد که به قول او نیمه وحشی و نیمه بالغ بودند. این‌گونه مردمان نیاز داشتند تا با قدرت فرمانروایی نژاد برتر سفید پوستان به بینش نوینی از نظم اجتماعی دست یابند. (کیپلینگ، ۱۸۹۹)

انسان سفید، مسئولیت را به عهده گیر
بهترین نژاد را با خود همراه ساز
برو، و پسرانت را به تبعید بفرست
برای تأمین نیاز اسیران
و در یک مهار سنگین صبور باش
در لرزش مردم وحشی
آدم‌های تازه نفس گیر،
نیمی از شیطان و نیمی از کودک

در توضیح و همراهی این مأموریت مرد سفید برای متمدن ساختن دیگران، این نظریه نیز بیشترتوسعه یافت که انگلیسن مهد نژاد برتری نسبت به ملل دیگر است، و به دلیل توان فرمانروایی که بر مردم غیرمتمدن را دارد، می‌بایست این ماموریت اخلاقی را به عهده گیرد. سفیدپوستان باید بار این وظیفه اخلاق را بر عهده بگیرید تا براساس مدل حکومتی شبیه به امپراطوری رم بتواند جهان را به سوی تعاملات برخاسته از تمدهای انسانی سوق دهند. این سیستم حکومتی برجهان از طریق تجارت اما همراه با اعمال زور، و اگر مقدور نباشد با حکم‌رانی مستقیم بردیگران توانست سلطه خود را تقریباً در سراسر دنیای استعماری توسعه بخشد.

از تحولات عمده این دوره استعمار می‌بایست ظهور بیانیه مونروئه[۲] درسال ۱۸۲۳ توسط ایالات متحده آمریکا و نیز استقلال بیست کشور آمریکای لاتین درسال ۱۸۲۰، کنفرانس ۱۸۱۵ وین که به کنسرت اروپا[۳] معروف شد، و کنفرانس‌های برلین در سال‌های ۸۵-۱۸۸٤، را نام برد.

---

1 Rudyard Kipling (1865-4936).

برای مطالعه بیشتر اشعار کیپلینگ نگاه کنید به تارنمای بنیاد شعر:
https://www.poetryfoundation.org/poets/rudyard-kipling

2 The Monroe Doctrine

بیانیه مونرو شاید یکی از بهترین نمونه‌های سیاست های شناخته شده ایالات متحده در قبال نیمکره غربی است. این بیانیه که توسط رئیس جمهور جیمز مونرو به کنگره ارسال شد، به ملت های اروپایی هشدار می داد که ایالات متحده استعمار کشورهای امریکای لاتین امروز را تحمل نخواهد کرد، درحقیقت، امریکا می کوشید با پس راندن قوای استعماری سابق از امریکای لاتین امروزی حضور خود را به عنوان ناجی و رهایی‌بخش در این منطقه از جهان حفظ کند.

3 The Concert of Europe

کنسرت اروپا، در دوران پس از ناپلئون، به عنوان اجماع میان دولتهای اروپایی بود که از حفظ وضع موجود ارضی و سیاسی در اروپا حمایت می کرد. این کنسرت مسئولیت و حق قدرتهای بزرگ را برای مداخله و

سلطه انگلستان بر بازارهای اروپایی، غلبه بر دیگر مناطق جهان، همگرا کردن مناطق ساحلی افریقا، در نظام جهانی اقتصاد از دیگر ویژگی‌های دیگر این دوره می‌باشد. در اثر یک چنین نظام اقتصادی سرمایه‌داری غارتگری که منافع عظیمی را از کشورهای تحت استعماربه سوی اروپا گسیل می-داشت، نوع نوینی از سلطه شکل گرفت که به آن امپریالیزم گفته می‌شود. دراین ایام ضرورت اقتضاء می‌کرد که برده‌داری لغو شود تا پیوندهای نوین سیاسی میان استعمارگران و سرزمین‌های استعمار شده به وجود آید تا آنها بتوانند بدون نیاز به حضور مستقیم استعماری خویش، منافع اقتصادی خود را همچنان برآن سرزمین‌ها حفظ نمایند. بنابراین درجه‌ای از خودمختاری سیاسی به کشورهایی آفریقایی اعطا شد به این شرط که منافع اقتصادی حاصل از این درجه نازل استقلال همچنان در جایگاه پیشین خود، یعنی امپراطوری انگلیس، باقی بماند. نکته قابل توجه دیگر مربوط به این دوره از استعمار تقسیم آفریقا[۲] میان کشورهای اروپایی در جریان کنفرانس برلین بود.

دوره سوم: ظهور امپریالیسم برتر ۱۹۱٤- ۱۸۷۰

استعمارگرایی در این ایام حضور مستقیم خود در سرزمین‌های استعماری را به کنترل غیرمستقیم تغییر داد؛ دوره‌ای که درآن سلطه غیرمستقیم خیلی سریع، رقابتی و پیشرونده استعمارگران، حدود ۱۷ درصد از سرزمین‌های جهان را در کنترل خود گرفت. علاوه براین شیوه نوین استعمار اروپایی، آمریکا نیز استعمار خود را بر آمریکای لاتین گسترش داد. هند، ویتنام، و چین، و بخش‌های دیگری از آسیای دور نیز در کنترل استعمارگران اروپایی باقی ماندند. آلمانی‌ها، ژاپنی‌ها، ایتالیایی‌ها، و آمریکایی‌ها نیز در این شکل نوین استعماری مشارکت داشتند. جنگ جهانی اول، و سپس جنگ جهانی دوم، پایه‌های اندیشه استعماری و نیز توان عملی آن برای استمرار سلطه برجهان را با چالش‌هایی جدی مواجه ساخت. در سال ۱۹٦۰ استعمار رسماً به پایان رسید و عصر استقلال شرایط نوینی را فراهم ساخت که هرچند امیدوارکننده بود، اما در عمل پیوندهای استعماری را به گونه‌ای دیگر احیا نمود. این شرایط نوین استعماری نکته اصلی در نقدها و ادبیات پسا-استعماری است.

مراحل توسعه امپریالیزم

آغاز توسعه جهانی امپریالیسم	۱۷۷۶ – ۱۴۹۲
امپریالیسم انگلستان	۱۸۷۰– ۱۷۷۶
اوج امپریالیسم	۱۹۱۴ – ۱۸۷۰
امپریالیسم متاخر	۱۹۴۰ – ۱۹۲۸
دورانی پرآشوب	۱۹۸۹ – ۱۹۴۵
سرمایه‌داری نوین جهانی	۱۹۸۹ – زمان حاضر

تحمیل اراده جمعی خود بر کشورهایی که تهدیدی علیه استعمار تلقی می شدند را برای خود قائل شده و آنرا به اجرا می گذاشت.

نظریه‌های پسا-استعماری

آثار وبازتاب‌های سلطه استعماری برحیات و شرایط زندگی مردم سرزمین‌های تحت استعمار را می‌توان از دیدگاه نظریه‌های پسا-استعماری و نیز مفاهیم کلیدی که توسط این نظریه‌ها تشریح می‌شوند، توضیح داد. یکی از ویژگی‌های قابل تفکر اندیشه‌های پسا-استعماری مشابهت-هایی است که با فلسفه مارکسیستی دارد. این مشابهت‌ها را می‌توان با مراجعه همان مفاهیم کلیدی نظریه‌های پسا-استعماری مورد بررسی و توجه قرار داد. از سوی دیگر به دلیل اینکه فصل پیشین به بررسی و تحلیل موضع فلسفه انتقادی مارکس نسبت به حقوق‌بشر اختصاص داده شده بود، مناسب است به طور اختصار استدلال‌های مشابه ومشترک دونوع رهیافت مذکور، یعنی مارکسیسم و نظریه‌های پسا-استعماری را توضیح دهیم.

استدلال اول

هردو رهیافت یعنی مارکسیسم ونظریه‌های پسا-استعماری، معضلات کشورهای درحال توسعه را از دیدگاه ساختارهای سلطه‌گر که توسط استعمار شکل گرفته‌اند، توضیح می‌دهند. به سخن بهتر، هر دو رهیافت به تحلیل علل سیستمی موضوعات عقب‌ماندگی، عدم الزام به قواعد تحمیلی در دوران استعمار، و بی‌اعتباری فلسفه لیبرال آزادی خواهی برای رهایی‌بخشی می‌پردازند. استدلال هردوی این نظریه‌ها این است که شرایط استعماری نوعی وابستگی میان کشورهای در حال‌توسعه و کشورهای توسعه‌یافته به وجود آورده است که اساساً ساختاری و سلطه‌گر هستند و با ساز و کارهای مختلفی مانند شرایط غیرعادلانه تعامل در تجارت بین‌الملل محافظت می‌شوند. لذا برای رسیدن به استقلال واقعی باید این علل ساختاری عدم توسعه‌یافتگی را یافته و توضیح داد، درغیر اینصورت مراجعه به مفاهیم آزادی و یا حقوق‌بشر بجز کمک به استقرار بیشتر و عمیق‌تر ساختارهای سلطه‌گر ازطریق تخدیر افکار عمومی، نتیجه دیگری نخواهد داشت. علاوه براین هر دو نظریه بر ماهیت سرمایه‌داری جهانی تاکید کرده و استدلال می‌کنند که که امپریالیزم ازیک سو با پیشبرد نظام بازار آزاد حوزه‌های نفوذ تجاری و اقتصادی خود را حفظ می‌کند، و از دیگرسو با سازوکارهای فرهنگی مانند ارزش‌های مقدس آزادی‌خواهی، برابری و گفتمان حقوق‌بشر، و به واسطه آن طبیعی جلوه دادن این گونه مفاهیم جذاب، مانع از اندیشه ورزی صحیح درباره علل عقب‌ماندگی و دیگر معضلات آن جوامع می‌شود. به سخن بهتر، نحله‌های مختلف نظریه‌های وابستگی[۱] مانند نظریه سیستم‌های جهانی[۲] و نظریه‌های عادی‌سازی،[۳] که منبعث از آراء گرامشی[۴] است، همگی اذعان دارند که درشرایط وابستگی امکان توسعه همه جانبه برای مردمان کشورهای درحال توسعه وجود ندارد، مگر اینکه رابطه‌های پنهان وابستگی هم درنگرش بیرونی جوامع و هم در دورن باورهای مردمان آنها بطور کامل ساقط شوند تا آرام آرام فضا برای اندیشه کردن اصیل و توانمند ساختن این مردمان برای توسعه‌یافتگی فراهم شود. از نظر اینان، بدون تردید مفاهیم

---

1 Dependency Theory
2 World Systems Theory
3 Regularization Theory
4 Antonio Gramsci (1891-1937)

متعالی آزادی و دموکراسی ابزارهایی هستند که امپریالیزم برای توجیه سلطهک خود آنها را ترویج می‌کند.

استدلال دوم

از زاویه دید مارکسیسم، حقوق‌بشر و مفاهیم آزادی و ترتیبات حقوقی آنهاهمگی در زمره رو بناهای ساختارهای سلطه هستند که به واسطه آنها شرایط سلطه امری عادی جلوه داده شده، اندیشه‌ها به انحراف سوق داده شده، و فرا-دستی جریان کلی امپریالیزم برجهان محفوظ می‌ماند. از نقطه نظرانیان، درسیستم سلطه جهانی، اساساً نظام‌های حقوقی ابزارهای ناپیدایی هستند که کارکرد عادی جلوه دادن سلطه را از طریق تخدیر افکار عمومی و باورهای مردم به حقوق‌بشرو آزادی‌ها و همچنین و دموکراسی، بدون به چالش کشیدن منابع بنیادین سلطه، به عهده می‌گیرند. واقعیت حقوق‌بشر واستخدام واژه‌های جذابی مانند برابری و آزادی دقیقاً در نیاز به توجیه شرایط سلطه قراردارد. این درحالی است که برای دست‌یابی به آزادی واقعی و حقوق‌بشر باید زیرساختارهای سلطه یعنی نظام‌های سرمایه‌داری لجام گسیخته را مورد نقد و ارزیابی دقیق قرار داد. برای توضیح چگونگی رهایی از زیرساختارهای سلطه، مارکس یادآوری می‌کند که یک چنین سیستم حقوقی باید ویرانگر شود تا مفاهیم واقعی آزادی و برابری بتوانند کارکرد واقعی و حقیقی خود را داشته باشند. براساس استدلال مارکس سیستم سرمایه‌داری که برمبنای فلسفه فردگرایی افراطی و رقابت‌های طاقت فرسا برای ثروت و مکنت قرار گرفته است، برای بقای خود سلسله قوانینی را به وجود می‌آورد تا به موجب آن رفتار سرمایه‌داری در فهم، نظارت، و قضاوت مردم عادی جلوه‌گر شود. در این استدلال به خوبی ناتوانی رژیم‌های حقوق‌بشری برای حفاظت از حقوق مردم ستم‌دیده قابل مشاهده است. این ناتوانی را به عنوان مثال در قواعد حقوق داخلی مانند موضع بی طرف قاضی و وکیل، برابری فرضی دربرابر قانون، همچنین ممنوعیت دستگیری و بازداشت‌های غیرقانونی، می‌توان مشاهده کرد که به دلیل حضور روابط قدرت همگی درسطح نظری باقی می‌مانند و کمتر امکان اجرای موثر آنها وجود دارد. دراین گونه شرایط، اخلاق اجتماعی رفتار و هنجارهای متناسب با آن همچنان به رعایت وپذیرش همین سلسله قواعد پیچیده توجیه کننده ساختارهای سلطه وابسته، باقی می‌مانند.

متفکران نظریه‌های پسا-استعماری دقیقاً یک چنین استدلال‌های انتقادی را برای توضیح ناتوانی نظریه‌های حقوق‌بشری برای حفاظت از حقوق ستم‌دیدگان کار می‌گیرند. بنابراین آن‌گونه که نظریه‌پردازانی مثل فرانتس فانون توضیح می‌دهند، هنجارهای اخلاقی و فرهنگی و قواعد حقوقی برآمده از آنها همگی ابزارهایی برای حفاظت از منافع استعماری به شیوه‌ای نوین می‌باشند. نکته شایان ذکر این است که به موجب هر دو نظریه مارکسیستی و پسا-استعماری، روح قانون موضوعات برابری را از آن همه مردم می‌داند، اما مشکل در این واقعیت قرار دارد که درعمل افرادی که می‌بایست از برابری برخوردار باشند، به دلیل سلطه استعماری تضعیف شده‌اند، و درنتیجه نمی‌توانند دربرابر ظلم‌های استعمار مورد حمایت قرارگیرند. دراین رویکرد، اخلاقیات سرمایه‌داری و ساز وکارهای حفاظت کننده آن چیزی مگر همان ابزارها برای توجیه نابرابری‌های ساختاری نیست.

استدلال سوم

از ویژگی‌های دیگر مشترک میان دو رودیکرد نظری مورد نظر، یعنی مارکسیسم و ادبیات پسا-استعماری، موضوع نقد مفاهیم وساختارهای اجتماعی برای تفسیر کلی آنها با هدف رهایی‌بخشی ستم‌دیدگان می‌باشد. بنابراین ماهیت آن با نظریه‌های سنتی علوم اجتماعی، شامل گفتمان حقوق‌بشر جاری، که فقط به دنبال توضیح پدیده‌ها برای یافتن راه‌حلی در درون همان شرایط سلطه می‌باشد، متفاوت است. نظریه انتقادی با استعانت گرفتن از مفاهیم علوم اجتماعی وانسانی سعی می‌کند فهم صحیح و روشنی از جامعه و اشکال مختلف روابط اجتماعی فراهم آورد تا از طریق آن بتواند جامعه را با توجه به ریشه‌های تاریخی شکل‌گیری آن درمسیر تغییرات بنیادین قرار دهد. ازاین جهت نظریه انتقادی دیدگاهی است که می‌کوشد با تکیه برتاریخ شکل‌گیری علل سلطه، سلطه، شرایط فرا-دستی و فرو-دستی، نابرابری‌های گسترده و عمیق، و رنج‌های تاریخی مردم را توضیح داده و برای برون رفت از آن‌ها مفاهیم عمیق انتقادی در فرهنگ، ادبیات، و باورهای رایج به وجود آورد. به عبارت بهتر، نظریه انتقادی می‌کوشد نقاب‌های فریب مسلکی و آیینی را از چهره واقعی سلطه‌های ناپیدای فریبنده بردارد تا بتواند به طور واضح و مؤثر راه کارهایی برای پایان بخشیدن به جریان سلطه پیشنهاد کند. نظر به اینکه این‌گونه مأموریت رهایی‌بخشی نظریه انتقادی مستلزم روشنگری درمفاهیم و باورهای اجتماعی است که به موجب آنها مردم می‌توانند نسبت به چهره واقعی فریب آشنا شوند، می‌توان نگرش انتقادی را به عنوان نظریه‌ای رهایی‌بخش تفسیر نمود.

دقیقاً باتوجه به همین تلاش‌ها برای پرده برداری ازفریب مسلکی جریان اصلی و مسلط گفتمان حقوق‌بشراست که مارکسیسم و اندیشه‌های پسا-استعماری به یکدیگر نزدیک می‌شوند. ازهمه مهمتر نقد روابط اقتصادی سرمایه‌داری و برملا ساختن روبناهای مسلکی مثل مجموعه پیچیده قوانین توجیه‌گر حقوق و آزادی‌های اساسی در متن و بطن سرمایه‌داری جهانی، دو جریان اصل مارکسیسم و اندیشه‌های پسا-استعماری را به یکدگیر نزدیک‌تر می‌سازد. مارکس به درستی توضیح می‌دهد که در سیستم سرمایه‌داری سلطه‌گر، همه ابعاد قوانین پیچیده و تعلقات آن مانند مفهوم آزادی و برابری اشکالی از فریبکاری هستند که به ذهنیت و باورهای مردم می‌نشینند و مانع از این می‌شوند که ماهیت سیستم سرمایه‌داری به درستی آشکار گردد. این فریب‌کاری بانفوذ و پنهان از خودبیگانگی، بی‌هویتی، و ناتوانی مردم برای درک صحیح و اقدام مؤثر، و نیز کالایی شدن آنان در بازار سرمایه را به همراه می‌آورد. و این دقیقاً همان چیزی است که نظام سرمایه‌داری سلطه را پا بر جا نگه می‌دارد.

بنیان‌گذاران مکتب فرانکفورت که بنیانگذار نظریه انتقادی اجتماعی هستند، شامل ماکس هورکهایمر،[1] تئودور آدورنو،[2] والتر بنجامین[3] و اریک فروم،[4] و سپس نسل نوین متفکران

---

[1] Max Horkheimer (1895-1973).
[2] Theodor W. Adorno (1903-1969).
[3] Walter Benjamin (1892-1940).
[4] Eric Fromm (1900-1980).

مکتب فرانکفورت به ویژه یورگن هابرماس،[1] این سنت انتقادی را در مرکز تعاملات کنونی اجتماعی نظام سرمایه‌داری قرار دادند. اینان نقد خود را درباره شرایط سرمایه‌داری معاصر پیرامون دو مشکل اصلی توضیح داده و رویکردهایی برای مقابله با آن پیشنهاد کردند. اول سیاست‌های تحلیل متن که به تحلیل تولید پیام‌های رمزگذاری شده توسط رسانه‌های جمعی می‌پردازد. این پیام‌ها، به عنوان مثال، شامل داعیه‌های رهایی‌بخش آزادی و برابری و حقوق‌بشر توسط سیستم سرمایه‌داری است که به باور و اندیشه مردم جهت داده و آن‌ها را در جریان حمایت از نظام سرمایه‌داری و سلطه سوق می‌دهد. دوم، مشکل مطالعات فرهنگی است که در نهادهای علمی- اجتماعی شامل مدارس، نهادهای مذهبی، و رسانه‌های عمومی فرهنگ سلطه و فریب‌کارانه‌ای را به عنوان امری کاملاً طبیعی و حق به‌جانب در باور مردم ساختار داده و شکل می‌بخشد. در نتیجه مردم با این گونه باورهای کاذب اساس حیطه عمومی اجتماعی را مورد حمایت قرار می‌دهند که از طریق آن رابطه پیوند دهنده مردم با دولت سرمایه‌داری درحالت تعادل قرار می‌گیرد. لذا رهایی‌بخشی می‌بایست شامل فرصت مناسب برای مردم درجهت بیان نظریات خود، ایجاد فضای مؤثر و آزاد برای به چالش کشیدن اشکال و کانال‌های بحث و گفتگو، (رسانه‌های جمعی نظیر رادیو- تلویزیون و مطبوعات)، ایجاد شرایطی که طی آن مردم مهارت‌های اقتصادی خود را توسعه داده و از مصلوب بودن فکری و فرهنگی رهایی یابند، و درنهایت آزاد شدن از اعمال قهرآمیز تهدید و ترس برای مردم، باشد. این‌گونه فرصت‌ها که لازمه رهایی‌بخشی است، باید در مرکزیت واقعیت‌های سیاست‌ها و شیوه‌های حکمرانی جامعه ایجاد شود تا مردم بتوانند اولاً باورها، کدها، قالب‌های فرهنگی و آموزش توجیه کننده سلطه را نقد کنند، و ثانیاً در شکل‌گیری حیات اجتماعی دیالتیکی و فعال و سازنده‌ای که همواره با نقد شدن همراه است، مشارکت داشته باشند.

استدلال چهارم

واژه‌ها، زبان، معانی، و گفتمان همگی در شکل‌گیری واقعیات اجتماعی مشارکت اساسی دارند چرا که به باورها و ادراک مردم از شرایط زندگی خویش جهت می‌دهند. درحقیقت زبان کارکردی مشخص دارد که به بهترین شکل ممکن منافع جریان سلطه نظام سرمایه‌داری را نمایندگی می‌کند. درحقیقت، استعمارگران در گذشته، و سرمایه‌داری جهانی در شرایط امروزین، زبان و گفتمان خاصی را به وجود آورده‌اند تا به واسطه آن سلطه خود بر ساختارهای جهانی و همچنین باورها و اندیشه‌های مردم را امری کاملا عادی و طبیعی، و حتی ضروری برای حیات سعادتمند، جلوه دهند. فرض کنید که ایجاد عناوینی برای دیگران مانند عقب مانده و توسعه‌نیافته، غیرعقلایی و فاقد توان اندیشیدن علمی، ناآشنایی با مفاهیم مدرن، بی‌اطلاع ازحقوق و آزادی‌ها، و سنت-گرابودن، حکایت‌های قدرتمندی را به وجود آورده است که به دلیل مقبولیت توجیه آنها در درون باورهای مردم، آن مردم به راحتی اراده خود را تسلیم گفتمان‌های نظام‌های سلطه سرمایه‌داری و سازمان‌های اجتماعی، فرهنگی و به ظاهر رهایی‌بخش می‌کنند. از جمله این نهادهای سرمایه‌داری زبان حق و برابری است که درکانون مرکزی گفتمان حقوق‌بشر قرار می‌گیرد. بی‌تردید مردمانی که در کشورهای درحال‌توسعه گرفتار نظام‌های استبدادی هستند، به راحتی جذب گفتمان حق و آزادی

---

[1] *Jürgen* Habermas.

خواهی و حقوق‌بشر و یا مفاهیم مرتبط با دموکراسی می‌شوند، و با اقبال نشان دادن به این مفاهیم از استعداد بالقوه‌ای که در درون فرهنگ و یا هویت خود برای به چالش کشیدن استبداد وجود دارد، غفلت می‌ورزند. از ویژگی‌های این گونه کارکرد نمایندگی زبان از سوی جریان سلطه جهانی، داعیه غیرسیاسی بودن گفتمان حق و آزادی است.

غیرسیاسی ساختن گفتمان آزادی و حقوق‌بشر این توهم را به وجود می‌آورد که هدف رهایی‌بخشی انسان‌ها از اشکال غیر دمکراتیک حکمرانی است. برای دست‌یابی به این هدف، گفتمان جاری حقوق‌بشر غیرسیاسی جلوه‌گر شده، و فقط با هدف دفاع از آزادی و آرمان‌های مردم تحت ستم و زیر یوغ ظلم استبدادی ترویج می‌شود. زبان و دیگر ابداعات توضیح دهنده ماهیت و هدف رهایی‌بخش حقوق‌بشر مانند تصاویر، فیلم و موسیقی، و یا ادبیات داستانی نیز با نمایندگی این اندیشه‌ها، ماهیت سیاسی و اقتصادی پروژه سلطه جهانی را پنهان ساخته و اشکال نوین سلطه را به گونه‌ای ظریف در باور و نظرگاه‌های مردم باز تولید می کنند. آنچه که اتفاق می‌افتد این است که سلطه مستقیم قدرت قابل رویت و مشاهده باقی نمی ماند. بلکه به طور غیرمستقیم و از طریق سلطه بر افکار و باورهای مردم مانع از فهم صحیح علل عدم توسعه‌یافتگی، رنج‌های تاریخی، و الگوهای پنهان روابط قدرت می‌شوند. ازاین روی چرخه تولید دانش حقوق‌بشر، تبادل و توسعه و مصرف آن، و همچنین عملیاتی سازی چنین دانشی در رویه‌های اجتماعی و کنش و واکنش‌ها، و نقش‌های نهادین آنها، فضایی را به وجود می‌آورد که به موجب آن هویت‌های اجتماعی، آمال‌ها و آرزوها، و فرآیندهای دست‌یابی به آن‌ها را طبق نیازهای سیستم سلطه سرمایه‌داری تعیین می‌نماید.

آنتونیو گرامشی این جریان فریب‌کارانه زبان و گفتمان حق و آزادی را به عنوان مسلک سلطه تعبیر می کند که به واسطه آن مردم با رضایت خویش تسلیم همان دانشی می‌شوند که برای تخدیرافکار آن‌ها به وجود آمده است. رضایت و تسلیم زیربنای گفتمانی را به وجود می‌آورد که اشکال کهن سلطه مستقیم استعماری را با فرآیندهای غیرمستقیم سلطه بر افکار مردم جایگزین می‌سازد. بنابراین سلطه فرآیند زبانی و فرهنگی سلطه است که بر باور مردم و رضایت خاطر آنان نظارت دارد. بنابراین جریان امور به سوی حقوق و آزادی‌ها امری عادی و طبیعی جلوه‌گر شده و حتی به ظاهر ماهیت رهایی‌بخش به خود می‌گیرد. به‌عنوان مثال هرچند که نیاز مردم رهایی از نظام‌های استبدادی تمامیت‌خواه، آزادی و گفتمان حق می‌باشد، اما باید هوشیار بود که گفتمان حق تنها درمحدوده آزادی‌های فردی انتزاعی محدود نمانده و در برگیرنده حقوق اجتماعی-اقتصادی، حق مشارکت اجتماعی مؤثر، حق دسترسی به اطلاعات استراتژیک و غیر و هم باشد.

متفکران پسا-استعماری، با اندشیه‌های نظریه‌پردازان مکتب پسا-توسعه نیز به نوعی هماهنگی و اشتراک دیدگاه‌ها دست یافته‌اند. اینان به درستی بیان می‌کنند که در فضای پسا-استعماری موضوعاتی مانند حقوق واقعی مردم، حق تعیین سرنوشت، حق مشارکت عادلانه در تعاملات جهانی، حق تصمیم‌گیری درخصوص ویژگی‌های توسعه ملی، از موضوعات اصلی و بنیادین می‌باشند که می‌بایست در کانون مرکزی گفتمان حقوق‌بشر قرار گیرند. این درحالی است که منادیان گفتمان حقوق‌بشر دامنه شمول حقوق ذاتی مردم را تنها در محدوده حقوق و آزادی‌های فردگرایانه تفسیر نموده، و با آگاهی کامل چشم بر روی حق تعیین سرنوشت که از موضوعات

مرکزی حقوق‌بشر است فرو می‌بندند. ازاین روی، به کار بردن عناوینی مانند جهان سوم، فقر، کمترتوسعه‌یافته، از درون همان سیستم نمایندگی جریان سلطه جهانی سرچشمه می گیرد تا مردمان آن سرزمین‌ها را ناتوان درتصمیم گیری‌های مؤثر برای تعیین سرنوشت خویش، ونیازمند راهنمایی وکمک‌های غرب در زیر عناوین فریبنده آزادی خواهی قرار دهد. اساسا مفاهیمی مانند جهان سوم، و یا کشورهای درحال توسعه، با اشکال مختلف زبانی و گفتمانی که از درون جریان قدرت و سلطه سرچشمه می گیرند، ارتباط مستقیم دارند. نهادهای حقوق‌بشری و تاسیسات مالی بین‌المللی نظیر بانک جهانی که مستمراً با طرح موضوعات مانند "مدیریت خوب"،[1] معنی و مفهوم خوب بودن را به تبعیت از گفتمان غربی حکمرانی و امتداد آن دراقتصاد بازار آزاد محدود می‌کنند، تا بتوانند ابزارهای قدرتمند و ناپیدای جریان سلطه را در انحصار خود داشته باشند. این جریان پنهان هوشمندانه به سلطه نظامی، استقرار استعماری، و یا مداخله مستقیم نیاز ندارد زیرا به راحتی می‌تواند از طریق نفوذ بر افکار مردم، آنها را به تابعی از گفتمان سلطه تبدیل سازد. با گفتمان حق-خواهی، جریان قدرت برتری خود را بر اندیشه‌ها و افکار مردم جوامع پسا-استعماری تثبیت و در اراده آنان تسلیم به گفتمان را براساس تفاسیر غرب گرایانه آن موجب می‌شود. به همین دلیل در نگاه مردم، گفتمان‌های سلطه کاملاً منطقی به نظر رسیده وحتی اخلاقی متبلور می‌شوند.

استدلال پنجم

جریان سلطه راه خود را بر افکار و دیدگاه‌های مردم با ویژگی‌های جهان‌شمول بودن گفتمان حقوق‌بشر و آزادی‌های اساسی هموارکرده است. در واقع با ابزار بنیادین و قانع کننده پرهیز از تفاوت‌ها و عدم جانب‌داری از گروه‌های خاص، و با همراهی داعیه غیرسیاسی بودن، جهان‌شمول بودن گفتمان حقوق‌بشر، زبان و دانش خاصی را برای خود به وجود آورده است که کاملا عقلایی و اخلاقی به نظر می‌رسند. این جریان اصلی شکل‌گیری گفتمان حقوق‌بشر رایج است که از درون فرآیند عادی‌سازی باورها و اعتقادات سرچشمه می گیرد. درکانون مرکزی این جریان عادی سازی وآرمان‌خواهی، حقوق‌بشر ویژگی جهان‌شمول آن قرار دارد که توان قانع کننده خویش را بر پرهیز از باورهای فرهنگی، اعتقادات معنوی، رسوم و آداب ملی، و از همه مهمتر تحلیل تاریخی علل عقب افتادگی قرار می‌دهد. دراین ارتباط اغلب توصیه می‌شود که حرکت رهایی را باید از اصل استدلال آغاز کرده و آنرا برمبنای برابری وهمزیستی صلح‌آمیز در میان کشورهای مختلف در دستور کار قرار داد. ابزار این گونه سیاست آرمان‌خواهی نیز همکاری بر مبنای برابری و پرهیز از هر نوع تفاوت گرایی می‌باشد که ممکن است به مقاومت در مقابل جریان سلطه بینجامد. چنین نگرشی به مفهوم حقوق‌بشر، ابعاد اجتماعی و تاریخی حقوق ملت‌ها را نادیده می گیرد و درمقابل نظریه انتزاعی خاصی را پیشنهاد می کند که غیرفعال، غیرچالش گرا، و نسبت به علل تاریخی عقب ماندگی و شکل گیری نظام‌های استبدادی نابینا بوده وموضعی بی‌تفاوت نسبت به شناسایی علل ساختارهای ساطه اتخاذ کرده است. این عدم شناسایی و یا شناسایی نادرست علل نابرابری و سرکوب بی رحمانه‌ترین الگوی ستمگری را باعث شده است.

---

[1] Good governance.

به همین دلیل داعیه جهان‌شمولی حقوق‌بشرجاری درواقع چیزی مگر نگرشی محدود و حتی بی‌محتوی ساختن مفهوم حقوق و آزادی‌ها از سوی جریان سلطه نیست که با ردای انسان‌دوستی و اخلاق سعی برعادی سازی گفتمان مرسوم حقوق‌بشری دارد که چشم بر روی واقعیات جوامع تحت ستم بسته است. بنابراین حقوق‌بشر جاری گفتمانی غیرتاریخی، یک سویه، جانب‌دارانه، و غیرخلاق، و غیرموثرمی‌باشد. به این دلیل هرگز نتوانسته است به آگاهی عمیق و ریشه‌دار و ذهنیتی انتقادی برای فهم انگیزه‌های اصلی استعماری گفتمان تبدیل شود، بلکه گفتمان را تبدیل به ابزاری انتزاعی مبدل ساخته است که با نیازها و دردهای جوامع تحت ستم بیگانه است. عدم تمایل به انگیزش برای خودآگاهی انتقادی و به‌واسطه آن نقد باورهای اجتماعی و عملکرد سلطه گرایانه مدل عام حقوق‌بشر، و به همراه غیرسیاسی و عادی‌سازی گفتمان، اعتماد به نفس، استقلال فکری، و عزت نفس ملت‌های استعمارزده سابق را به تحلیل می‌برد. از آنجایی که نهادهای آموزشی، زبان رایج، دانش، هنجارها و اشکال مرتبط با رفتار اجتماعی و گفتمان اخلاق از درون همین جریان عادی سازی و جهانشمول بودن سرچشمه می‌گیرد، مانع از آن می‌شود که ویژگی‌های خاص ملت‌ها، تحقیرهای تاریخی آنان، غارت منابع ملی، و نابرابری واقعی آنها برای تعامل در حیطه بین‌الملل ،در تعیین ماهیت گفتمان حق ملحوظ شود. بنابراین، بی‌دلیل نبود که برای مارکس، و نیز برای متفکران اندیشه‌های پسا-استعماری، مفاهیم حق و آزادی تنها از طریق دربرگیری حیات طبقات مظلوم و به حاشیه رانده شده، و فعالیت‌های آگاهانه آن‌ها در فرآیند تصمیم گیری‌ها خلاصه می‌شود، و نه صرف تبعیت از مفاهیم انتزاعی و بریده از شرایط تاریخی نابرابری و سرکوب مردمان ستم دیده و به حاشیه رانده شده‌ای که قربانیان ستم همان مدعیان آزادی خواهی می‌باشند. از نقطه نظر اندیشه‌های پسا-استعماری داعیه جهان‌شمول بودن گفتمان حقوق‌بشر همانند تلاشی برای بومی‌سازی باورهای خارجی در ساختار اندیشه و باورهای مردم می‌باشد. درحقیقت حقوق‌بشر جاری به عنوان یک آیین و یا مسلک سیاسی، همواره ابعاد تصوری و انتزاعی خود گفتمان را به نمایش می‌گذارد، درحالی‌که رویه‌های اجتماعی شکل‌گیری نهضت‌های مقاومت، و شیوه‌های توانمندسازی مردم در برابر رژیم‌های غیردمکراتیک و تمایمت خواه، و اهمیت آگاهی‌هایی که مردم را به ماهیت و سازوکارهای سلطه قادر می‌سازد، از نظر دور نگه می‌دارد.

مرور اجمالی بر ابعاد اندیشه‌های پسا-استعماری

توضیح خطوط موازی واندیشه‌های مشترک میان سنت فلسفه انتقادی، مارکسیسم، و نظرگاه‌های پسا-استعماری فراتر از چند موردی است که در بالا بطور اختصاربه آنها پرداخته شد. اما بنابرضرورت از ابعاد پیچیده مفاهیم و نظریه‌های کلیدی دیگر مثل موضوع بی‌طرفی در اتخاذ موضع سیاسی، نظریه خاموش سازی دیگران، نهضت‌های زنان، نظریه‌های پسا-ساختارگرایی، و ابعاد مختلف پسا-مدرن، و نیز فلسفه رهایی‌بخش اجتناب ورزیده شد. اما باز هم برای روشنگری بیشتر درباره این‌گونه اندشیه‌های نقاد، به طور خیلی خلاصه پاره‌ای دیگر از نقدها را با استعانت از نظریات انتقادی در قبال جریان مسلط حقوق‌بشر به شرح زیر توضیح می‌دهیم:

۱. حقوق‌بشر لیبرال پاسخ نهایی به مشکلات بشریت نیست. نظریه پایان تاریخ و پیروزی لیبرالیسم از قوام استدلالی و انسجام نظری و نیز تجربی برای پاسخ‌گویی به نیازهای انسان‌های

محروم برخوردار نیست چرا که نمی‌تواند از مرزهای فلسفه خودگرایانه انتزاعی لیبرالیسم فراتر برود. درعین حال این گونه گفتمان حقوق‌بشر جریان امور را به سمت و سوی ادغام تضادهای فرهنگی و هویتی در گفتمان مسلط، و در نهایت به سلطه فرهنگی و به واسطه آن سیاسی و اقتصادی هدایت می‌کند. این درحالی اتفاق می‌افتد که اعلامیه جهانی حقوق‌بشر براساس موارد زیر نشانه‌های واضحی برای شناسایی تمایزات فرهنگی و هویتی را ارایه می‌دهد:

ماده ۱۸- حق ذاتی همه مردم برای انتخاب مذهب و اعتقادات مورد علاقه بدون هرگونه اجبار و ارعاب برای باقی ماندن به اعتقادات خاصی و یا برانگیختن آنها برای گرویدن به مشرب و آیینی که مورد نظر دیگران است.
ماده ۲۰- حق شکل‌دادن به تجمعات مسالمت آمیز ازاصولی ترین حقوق ذاتی بشر است که در کانون مرکزی حقوق دمکراتیک قرار دارد.
ماده ۱٦- حقوق آزادانه برای تشکیل زندگی با دیگرانی که ممکن است از زاویه دید اعتقادی و آیینی متفاوت باشند.
ماده ۲۷- حق پیروی از فرهنگ موردنظر و نیز تعلقات اخلاقی که در پهنای تاریخی یک ملت شکل گرفته‌اند. همه ملت‌ها از زاویه دید تعلقات فرهنگی و هویتی برابر هستند مادامیکه عمل به این تعلقات مایه اذیت و آزار برای دیگران نباشد.
ماده ۲۹- حق تعلق خاطر به گروه محلی مورد علاقه فرد نیز از مواردی است که توسط حقوق‌بشر بین‌المللی به رسمیت شناخته شده است.

۲. بزرگترین پارادوکس در گفتمان حقوق‌بشر جاری این است که از یک سو تمایل به شناسایی تفاوت‌های هویتی و فرهنگی دارد، و از دیگر سو به ویژگی جهان‌شمولی حقوق‌بشر جاری وفادار باقی می‌ماند. درحقیقت، همان چارچوب لیبرال گفتمان حقوق‌بشر، موضوع شناسایی تفاوت‌های هویتی و فرهنگی را فقط در سطح احترام به آن‌ها محدود ساخته و مانع از تحقق سیاسی و عملی آن هویت‌های فرهنگی درسیاست‌گذاری‌ها و تصمیمات موثر می‌شود. در نتیجه نوعی ماهیت سلطه‌گرایانه برای گفتمان حقوق‌بشریه وجود می‌آید که بر اندیشه‌ها و باورها سایه انداخته، سیاست‌های مورد نظر سیستم سلطه را به پیش می‌برد، و انگیزش‌ها برای مقابله نابرابری و نظام سلطه جهانی را می‌فرساید. البته باید خاطرنشان ساخت که پاره‌ای از کشورها در پشت نقاب نسبی گرایی فرهنگی پنهان می‌شوند تا بتوانند منویات استبدادی هم‌مسلکان و افراد گروه خود را حفظ کرده و دیگران را به حاشیه رانده و سرکوب کنند. ولی این واقعیت نباید بدبینی ایجاد کرده و تلاش‌های فرا-فرهنگی برای شناسایی تفات‌ها و برابری آن‌ها را نادیده انگارد.

۳. نمایندگی یک جانبه، یک‌سویه، و خطی از دیگر معضلات گفتمان حقوق‌بشرجاری است. این ماهیت تک‌سخنگویی هرگزعلاقه‌مند به شنیدن صدای دیگران نیست. فقط راه خود را پیش گرفته، آن هم ازموضع فرا-دستی و تلاش برای تحمیل به دیگران پیش می‌برد، و هیچ نوع انتقادی را برنمی‌تابد. این گفتمان از پیش فرض‌های تعصب‌آمیز عاری نیست، فقط به نتایج مورد نظر خود می‌اندیشد، درنتیجه هیچ همپرسگی و تعاملی میان گفتمان و مخاطبانی که در متن واقعی

و عینی جامعه قرار دارند، برقرار نمی‌شود. درعین حال نوعی سلسله مراتب فرهنگی را شکل می‌بخشد که به‌واسطه آن گفتمان موضعی فرا-دستی برای خود تثبیت نموده و مخاطب گفتمان حقوق‌بشررا، بویژه اگر ازکشورهای درحال توسعه باشند، در گذرگاه نزول قرار می‌دهد. به همین دلیل، برخلاف نوید برابری و رهایی‌بخشی برای ستم‌دیدگان، به نوعی نظام مسلکی تبدیل می‌شود که فریاد دادخواهی را سرکوب کرده و آن را درمقابله با روح و جریان حاکم لیبرال تلقی می‌کند. بزرگترین مشکلی که در این شرایط شکل می‌گیرد این است که حقوق‌بشر جاری راه خود را می‌رود و نظام‌های استبدادی نیز مسیرخود را طی می‌کنند. در نتیجه همان مردم سرکوب شده قربانیان اصلی باقی می‌مانند; قربانیانی که از یک سو وعده‌های گفتمان جاری حقوق‌بشر را پذیرا گشته، و ازدیگر سو توسط مستبدان جوامع خویش سرکوب می‌شوند.

۴. همان یک جانبه‌گرایی ویک‌سویه‌نگری نه تنها ضرورت برقراری همپرسگی را مسدود می‌سازد، بلکه به نوبه خود نوعی احساس برتری طلبی قومی و فرهنگی، و حتی طبقاتی را نیز باعث می‌شود. این احساس فرا-دستی در درون خود اخلاق و مأموریت یک سویه‌نگری برای غرب به وجود می‌آورد تا درپناه آن ارشاد دیگران حتی با ضرورت شیوه‌های قهرآمیز را توجیه کند. این ماموریت، اغلب با مداخله در امور دیگران همراه است. آن گونه که در فصل بعدی کتاب توضیح داده خواهد شد، سراسر تاریخ استعمار ازقرن شانزدهم به بعد همواره نمونه‌های روشنی از اینگونه مأموریت‌های اخلاق برای رهایی‌بخشی از سوی غرب همواره اتفاق افتاده، و هنوز هم با توسل به شعار حقوق‌بشر قدرت‌های برتر مداخلات خود را در امور داخلی دیگران توجیه می‌کنند. اعمال تحریم‌های تجویزی در سازمان‌های بین‌المللی که قدرت‌های سلطه‌گر درآن‌ها دست بالا و یا مدیریت کنترل دارند، تا مداخلات تجاری اقتصادی، وانواع فشارهای سیاسی و نظامی همه نشان از احساس برتری‌طلبی و فرهنگ تک‌سخن گویی اقتدارگونه دارد. همین حالت باعث شده است تا حقوق‌بشر ابزاری مناسب باشد برای پیگیری و تحقق اهداف سیاست خارجی کشورهایی که هرچند داعیه حقوق‌بشر را دارند، خود به بزرگترین ناقضان حقوق‌بشر تبدیل شده‌اند.

۵. حقوق‌بشر جاری بر مبنای پیش فرض‌های فلسفه فردگرایانه لیبرال شکل گرفته است. بنابراین نمی‌تواند از سرمایه‌داری جهانی که قلب اقتصادی آن فلسفه است، جدا باشد. به همین دلیل، از آغاز عصر مدرن و به ویژه از قرن نوزده میلادی نظریه‌های اقتصاد کلاسیک سرمایه‌داری برمبنای ضرورت برقراری آزادی‌های فرد گرایانه، همواره توان رقابت پذیری خود در بازار آزاد را ارتقا بخشیده‌اند، و زیرعنوان برابری خواهی موفق به حذف رقبای ضعیف و یا حتی نابودی آنها شده‌اند. ظهور اعلامیه جهانی حقوق‌بشر در سال ۱۹۴۸ ابزار مؤثری برای پیشبرد اهداف قطب جهان سرمایه‌داری در طول جنگ سرد برعلیه نظام‌های اقتدارگرای سوسیالیستی و یا کشورهای سرکوبگر جوامع توسعه‌نیافته بود. بنابراین، صرف نظر ازاینکه آیا نظام کمونیستی می‌توانست مشروعیت داشته باشد یا نه، استفاده ابزاری از حقوق‌بشر توسط غرب، ماهیت ارزشمند گفتمان را در سراشیبی نزول قرار داد. اساساً در این دوران رفاه اقتصادی و بهزیستی ملت‌ها در نظریه‌های توسعه‌ای که توسط غرب توصیه و ترویج می‌شدند، همگی با اهمیت پیشبرد حقوق‌بشر، آزادی-های بنیادین، واصول برابری، آنگونه که از سوی جهان سرمایه‌داری توصیف و توجیه می‌شدند،

همراه بودند. از همه مهمتر اینکه موضوع عدالت و ازمیان برداشتن علل نابرابری و فقر نیز با اصول اقتصاد بازار آزاد که خود براساس برخورداری ازآزادی‌های فردی توجیه می‌شد، پیوند داشتند.

توسعه جهانی اصول اقتصاد سرمایه‌داری درپایان دوران رقابت‌های مسلکی جنگ سرد نیز که با جهانی‌شدن گفتمان حقوق‌بشر و اصول دمکراسی همزمان و مترادف بود، بخوبی توانست سلطه را بهتر و موثرتر توجیه کند. فرضیات نولیبرالیسم اواخر دهه هشتاد میلادی، و سپس شکل-گیری اجماع واشنگتن پیرامون انجام اصلاحات ساختاری توسط نهادهای مالی با دستیاری سرمایه-داری جهانی، نیز براساس همان اصول آزادی‌ها و حقوق‌بشر برنامه‌ریزی و توجیه شده، و به جامعه جهانی وقت پیشنهاد شدند. به همین دلیل حقوق‌بشر وبنیادهای اقتصاد جهانی سرمایه‌داری را باید در حکم دو بال جریانات سلطه جهانی دانست که مسبب اصلی نابرابری و بی‌عدالتی در جهان می‌باشد. به همین دلیل نظریه‌های اقتصادی و نیز اندیشه‌های پسا-استعماری وجود تمایزی میان حقوق‌بشر جاری و حقوق‌بشری که معطوف به عدالت و شنیدن صدای به حاشیه رانده‌شدگان و مظلومان است برقرار می‌کنند. حقوق‌بشر مورد علاقه جریانات پسا-استعماری دربرگیرنده حقوق یکپارچه مدنی و سیاسی و درعین حال همراه با تحقق عینی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، حق تعیین سرنوشت، حق امنیت غذایی، حق تعامل منصفانه و نظام تجاری بین‌المللی، و دیگر حقوقی است که لازمه حیات مستقل مردمان دیگر می‌باشد.

۶. لیبرال دموکراسی فقط یک بخشی ازاهمیت هنجاری و رهایی‌بخش حقوق‌بشر را دربر می‌گیرد. این درحالی است که گفتمان حقوق‌بشر ریشه‌های عمیق در فهم و فرهنگ ملل آسیایی، آفریقایی، وامریکای لاتینی و نگرش‌های هویتی آنها دارد که ضرورتا با درک دمکراسی لیبرال هماهنگ نیستند. در واقع نگرش‌های دیگری مانند نظریه ارزش‌های آسیایی نیز فعالانه در توسعه و گسترش ابعاد رهایی‌بخش حقوق‌بشریه معنی اصیل کلمه نقش داشته‌اند. به‌عنوان مثال، مفهوم انسان و حقوق که در ذات انسانی او متبلور می‌باشند، ممکن است به ظاهر با نگرش فرهنگی آفریقایی و یا حقوق خانواده در فرهنگ ژاپنی ویا مالزیایی مشابه نباشند. اما واقعیت این است که آن فرهنگ‌ها در فضای هنجاری وفرهنگی خویش انسان را تعریف کرده، حقوق او را ترسیم نموده، و دراحترام و اجرای آن کوشیده‌اند. درحقیقت، بحث این است که اگر بشر و انسان مفاهیمی جهانی هستند که حقوق آنان باید به گونه‌ای جهان‌شمول در هر کجای جهان و به دور از تفاوت‌ها و مرزها رعایت شود، حقوق‌بشر نیز باید گفتمانی فرا-فرهنگی و در برگیرنده نگرش‌ها، جهان‌بینی‌ها و اساساً فهم اصیل آنان از خویش توصیف شود، و نه اینکه به عنوان جریان یک سویه‌نگر و تک صدایی گفتمان به دیگران تحمیل شود.

۷. مفهوم فرهنگی رهایی‌بخشی باید در مرکز گفتمان حقوق‌بشر و نهادهای آن معنی پیدا کند تا از سوءفهم‌ها و تأثیرات نادرست آن بر حیات واقعی مردم جلوگیری به عمل آید. علاوه براین، نگرش فرهنگی باید بهتر بتواند رابطه میان حقوق‌بشریه عنوان یک گفتمان جهان‌شمول و بازتاب‌های آن بر واقعیت جوامع را توضیح دهد. درنظر داشته باشیم که عصر مدرن یا مدرنیته، به عنوان فرآیندی روشنگرانه که موجبات تغییرات و تحولات بنیادینی در روابط اجتماعی را فراهم آورد، خود ریشه‌های عمیقی در رهایی انسان از جهان بینی‌ها وابسته به نهادهای کلیسایی داشت.

یک چنین رهاشدگی عقلانیتی[1] را نوید می‌داد که به عنوان فرهنگی غالب نگرش‌هایی را پدید آورد که براساس آن امور جامعه دراختیار خود انسان قرار گرفت. رها شدن از اقتدار کلیسا، یا به عبارت بهتر پایان اقتدار خداوند بر کره ارض از یک سو، و پایان یافتن نظام‌های سلسله مراتبی تیول‌داری از دیگر سو، مناسب‌ترین فرصت را به وجود آورد تا به موجب آن انسان بتواند خود را صاحب اختیار زندگی خویش، و به عبارت بهتر صاحب حق انتخاب و تصمیم‌گیری، اعلام کند. حقوق‌بشر به لحاظ فلسفی در مرکز این رهایی‌بخشی بشر قرار دارد که به عنوان حساس‌ترین ارزش فرهنگی مورد توجه جهانیان قرار گرفته است. امروزه انسان مدرن، صاحب اختیار و دارای حق حاکمیت ذاتی برخویش است که به واسطه همان ظرفیت عقلایی بی‌پایان انسانی خویش ارزش و اعتباری فراتر از دیگر آفریدگان دارد. این انسان خالق و فرهنگ انسان‌ساز، موضوع آن فرهنگ، و مامور توسعه و ترویج آن می‌باشد. چنین اعتبارعقلایی مفهوم حق را در مرکزیت مفهوم انسان قرار می-دهد. به همین دلیل حق را نمی‌توان به منزله موهبتی دانست که به انسان اعطا شده و یا از آن گرفته شود. مفهوم حق، ذاتی گوهر انسانی است. این گوهر انسانیت را به عنوان متعالی‌ترین ارزش فرهنگی در جوامع بشری معرفی می‌کند.

۸. عصرمدرن با این تغییروتحولات فکری، وبه عنوان نهضتی روشنگرانه برای رهایی‌بخشی، ظرفیت لازم را برای عبور از نظم‌های استعلایی فراهم آورده، و انسان را به عنوان صاحب اختیار امور خویش[2] برای ایجاد تغییرات و دگرگونی‌های اجتماعی و سیاسی- اقتصادی آماده ساخت. ازاین نقطه نظر مدرنیته یعنی ظرفیت سازگارپذیری، دگرگونی، توانایی برای تعریف و تحقق فلسفه حیات و بهزیستی بدون دخالت هیچ نیروی خارجی بر ظرفیت عقلایی انسان می‌باشد. بنابراین تحولات مدرن را باید در این نگرش فرهنگی جستجو کرد که درآن انسان به معنی عام کلمه، و نه فقط انسانی که مفوم رهایی را به محدودیت‌های حقوق مدنی و سیاسی تنزل می‌دهد، صاحب حق و اعتبار می‌باشد. این حقیقت فرهنگی دگرگون‌ساز انگیزش اصلی را برای تغییرات اجتماعی نوین یا مدرن بوجود آورد. ازنقطه نظر همین ماهیت فرهنگ رهایی‌بخش انسان، حقوق‌بشر می‌بایست به عنوان ایجاد ظرفیتی برای تغییرپذیری در جهت بهبود در شرایط بهروزی و توسعه‌یافتگی همه جانبه معنی و تفسیر شود. بنابراین، حقوق‌بشر تکمله‌ای برمفهوم مدرن بودن، به معنی رهاشدن فردگرایانه در فلسفه سیاسی اروپایی نیست. این رهاشدن با حق تعیین سرنوشت انسان‌ها در کالبد هویتی آنها معنی پیدا می‌کند، و بنابراین ضرورتا مفهومی لیبرال نیست، بلکه همه فرهنگ‌هایی که ظرفیت تغییرپذیری برای دگرگونی درجهت پایان بخشیدن به رنج‌های بشری را دارند، می‌توانند مدل‌های بدیل حقوق‌بشری خود را ارائه دهند. درنظر داشته باشیم که انسان اساساً مفهومی فرهنگی است، بنابراین درمتن‌های مختلف تاریخی وهویتی ممکن است به گونه‌های متفاوت تعریف شود. این فهم تاریخی و هویتی مفهوم انسان از چالش‌هایی عمده‌ای است که در برابر نسل اول حقوق‌بشر قرار گرفته است. به همین دلیل هواداران نسل سوم و چهارم حقوق‌بشر بر یک چنین ظرفیت فرا-فرهنگی حقوق‌بشر اصرار می‌ورزند.

---

[1] Disengaged reason.
[2] Autonomous self.

۹. مفهوم فرهنگی حقوق‌بشر می‌تواند نیازهای جوامع پسا-استعماری را به بگونه‌ای شایسته و اصیل پاسخگو باشد. به عنوان مثال اگر مدرن و یا مدرنیته را در قالب زبان و فلسفه زبانی گفتمان، رویه‌های اجتماعی، روش‌های مختلف فهم خویش،[1] روابط میان انسانی، ذهنیت و قضاوت راجع به خوب و بد بودن عمل، و یا فضایل اجتماعی تصور نماییم، به سختی می‌توانیم آن‌ها را قابل ترجمان به نگرش‌های هویتی دیگران بدانیم، مگراینکه چنین امکانی از طریق ظرفیت همپرسگی انجام گیرند. درواقع نمی‌توان فهم و بیان خویش را به صورت تک سخن‌گویی و یک‌سویی و از موضع اقتدارگرایی به دیگران تحمیل کرد، و همچنان خود را باورمند به فرهنگ حقوق‌بشر دانست. روش‌های قانع‌سازی هم نمی‌توانند این گونه باورها را برای دیگرانی که خویشتن خویش را به گونه‌ای دیگر تعریف کرده، و فلسفه حیات و بهزیستی خود را ترسیم می‌نمایند، تعمیم دهند. تلاش برای قانع ساختن دیگران ازطریق ابزارهای گفتگوی سیاسی و چانه‌زنی‌ها اساساً نمی‌تواند شالوده‌های معتبری برای ایجاد و برقراری همپرسگی و دست‌یابی به اجماعی همپوش تانین نماید. این ضرورت تا بدانجاست که هرنوع اهمالی درجهت پذیرش همپرسگی، فرهنگ‌ها را درتضاد با یکدیگر قرار می‌دهد. لذا برای دست‌یابی به اجماعی همپوش درخصوص مفهوم انسان و حقوق ذاتی او، همپرسگی فرهنگی می‌تواند راه‌گشا باشد. این نکته را در نظر داشته باشیم که انسان اساساً آفریدگاری همپرسه[2] است که هویت خویش را ازطریق تعامل با دیگران و برقراری شناخت متقابل تعریف می‌کند.

۱۰. همپرسگی فرهنگی وهویتی این ظرفیت را فراهم می‌سازد تا جوامع مختلف بتوانند آن چه را در حیات تاریخی خود تجربه می‌کنند با دیگران به اشتراک بگذارند و ازاین طریق فرآیند یادگیری متقابلی درمیان ملل مختلف جهان به وجود آورند. درواقع نیروی تعامل فرهنگی به عنوان ابزاری برای یادگیری مقابل نه تنها دربرگیرنده تصدیق هویت‌های فرهنگی متفاوت می‌باشد، و راه را برای همکاری‌های عمیق و ریشه‌دار هموار می‌کند، ازهمه مهمتر بستر رشد وجدان علمی[3] و رهایی از خودخواهی‌ها را نیز مهیا می‌سازد. لذا نگرش فرهنگی به حقوق‌بشر همپرسه، به طور متقابل یادگیرنده، فراگیرنده، وشامل شناسایی برابری تفاوت‌های هویتی و فرهنگی میان مردمان و ملل مختلف می‌باشد. چنین ظرفیتی در توانایی فرهنگی گفتمان حقوق‌بشر و صاحب اختیار و موضوع آن، یعنی انسان مدرن، راه را برای رشد وتعالی انسانی، احترام به حاکمیت انسانی دیگران، همکاری‌های صمیمانه برای بهترشدن شرایط زندگی، و درنهایت دگرگونی‌های منجر به بهزیستی انسان و انتقال پذیری‌های[4] انسانی هموار می‌سازد. به همین دلیل برای عبور از تنگناهای سردرگم و لاینحل اتهامات متقابلی که از ناحیه تک سخن‌گویی لیبرال حقوق‌بشر سرچشمه می‌گیرد، ضرورت

---

[1] Self-expression.
[2] Dialogical self.
[3] Scientific conscience.
[4] Transability.

بازگشت به مفهوم فرهنگی انسان و حقوق او، می‌تواند اجماعی عمیق و همپوش نه فقط برای مفهوم حق، بلکه اجرا و پیشبرد آن فراهم آورد.

۱۱. ظرفیت فرهنگی حقوق‌بشر به لحاظ تاریخی فرصتی را به وجود می‌آورد تا با توانمندساختن انسان برای خروج از عدم بلوغ خود تحمیلی، پیکره قرون وسطایی نظام‌های سلسله مراتبی و استبدادی را فرو ریزد. از این بابت انسان بودن توانست ابعاد رهایی‌بخشی و لیبرالیسم به خود گیرد. رهایی‌بخشی فرصتی تاریخی بود که با به چالش کشیدن جمود و ایستایی اندیشه‌های پیش‌مدرن و از این طریق ایجاد ظرفیت تغییرپذیری سرچشمه می‌گرفت. این ظرفیتی بود که ماهیتی گفتگوکننده و فضایی هنجاری و مشارکتی داشت، و درنتیجه با ارزش‌های دموکراتیک هدایت می‌شد. بنابراین نظریه که حقوق‌بشر به دلیل ماهیت همپرسه و تعاملگر خود دارای ظرفیت رهایی‌بخش می‌باشد، می‌توان این نظریه را تثبیت نمود که حقوق‌بشر ضرورتا با سنت‌ها هویتی و فرهنگی تضادی ندارد. منظور این است که دوگانگی سنت-مدرنیته را نمی‌توان به عنوان دوگانگی ماهیتا متضاد پذیرفت. بلکه سنت‌های ملی و فرنگی ملت‌هایی که می‌توانند ظرفیت دگرگون پذیری خود را افزایش دهند، تبدیل به بخش عمده‌ای از گفتمان حقوق‌بشر شده است. این فرضیه در کانون مرکزی اندیشه‌های قرار دارند که در ظهور نسل دوم و سوم حقوق‌بشر مشارکت موثری داشتند.

۱۲. تعامل و همپرسگی برای یادگیری متقابل و شناسایی برابری تفاوت‌های فرهنگی و هویتی در ظهور گفتمانی از حقوق‌بشر درگیر بوده است که به آن ماهیتی فرا-فرهنگی داده است. لذا ساده-انگاری است که حقوق‌بشر را فقط به حقوق فردی مدنی و سیاسی تقلیل داده و ظهور رویه‌های مبتنی بر سنت‌هایی مانند ظرفیت اجتماعی‌سازی آئین کنفوسیوس و یا بودایی را در ایجاد دگرگونی، تغییرپذیری، و توسعه ملی نادیده بگیریم. به همین دلیل استدلال می‌شود که حقوق‌بشر، یا به عبارتی فرآیند مدرن رهایی انسان، یا مدرنیته، ضرورتا از در تقابل با سنت قرار نمی‌گیرد زیرا که مفهوم انسان‌گرایی همانند خود مدرنیته ماهیتی همپرسه و فرا-فرهنگی دارد. این استدلال برای سیاست‌گذاری داخلی و نیز خارجی جذابیت و پیامدهای خاصی دارد. منظوراین است که توان و ظرفیت رهایی‌بخش حقوق‌بشر می‌تواند با روابط قدرت و پیکره بندی آن مبارزه کند. یک چنین ظرفیت رهایی‌بخشی می‌تواند فهم آیینی و جزم گرایانه حقوق‌بشر نسل اول را که از منظر تک-سخنگویی سرچشمه می‌گیرد، به مبارزه می‌کشد.

۱۳. حقوق‌بشر به دلیل همان ماهیت همپرسه خویش، به طور متقابل شناسایی کننده تفاوت‌های فرهنگی و هویتی، فرا-فرهنگی، و در نهایت فرامرزی و فرا-رشته‌ای است. به عبارت بهتر، همان ظرفیت آزادی‌خواهی و رهایی‌بخشی حقوق‌بشر ماهیتی به لحاظ اجتماعی ساخته شده[1] برای آن فراهم می‌آورد که از درون تعاملات، انتقال تجربیات، و شوق یادگیری برای تغییرپذیری برای بهبودی شرایط انسانی و پایان رنج سرچشمه می‌گیرد. به همین جهت درطول زمان و در متن تحولات اجتماعی، ابعاد فلسفی و توجیهی و نیز چگونگی پیشرفت و اجرای آن نیز به شیوه‌ای فرا-فرهنگی

---

[1] Human rights as a socially consternated and historically contingent discourse.

مورد بازبینی، نقد، و تکامل قرار می‌گیرد. منظور این است که گفتمان اهمیت ذاتی و حیطه دربرگیری حقوق‌بشر به مراتب وسیع‌تر از مفاهیم انتزاعی نسل اول آن گفتمان است، درنتیجه درک ابعاد آن به نگرش‌های چالش‌گر برای تفسیر آن وابسته می‌باشد. درحقیقت حقوق‌بشر به مراتب فراتر از تلاش‌هایی است که از سوی مدافعان نسل اول برای تبدیل آن به گفتمان تک‌صدایی، یک‌سویه، غیرتاریخی[۱] و مسلکی بکار می‌گیرند. بنابراین، درماهیت ذاتی خود، حقوق‌بشر مشتاق یافتن بدیل‌هایی برای دگرگونی با هدف رهایی‌بخشی و بهبود شرایط انسان‌ها می‌باشد. همین ماهیت رهایی‌بخشی حقوق‌بشر ضرورت نگرش و آگاهی تاریخی نسبت به آن را ایجاب می‌نماید. آگاهی تاریخی نیز به نوبه خود نمی‌تواند از همپرسگی با هویت و ماهیت فرهنگی وتاریخی انسان سر باز زند. بلکه می‌بایست داعیه فرهنگی و هویتی انسان‌هایی که خود را در متون تاریخی خاص خویش متفاوت از دیگران بیان می‌کنند به شیوه‌ای منطقی و خردمندانه در نظر داشته و به نوعی اجماع بر سر حضور یک "ما"ی فرا-فرهنگی دست یابد. درحقیقت از آنجایی که انسان‌ها اساساً ذواتی خود تفسیرکننده[۲] و خود بیان‌کننده[۳] می‌باشند، برای بیان خویش در چارچوب‌های اجتماعی نیاز به تعامل و گفتگو با همه آن‌هایی دارند که می‌خواهند خویشتن خویش را براساس فهم خویش بیان نمایند. این ویژگی خودبیانی از طریق بودن و با دیگران تعامل برقرار کردن، ضرورت همپرسگی را ایجاب می‌کند. از سوی دیگ،ر همین همپرسگی برای حفظ استمرار نقد و دگرگون‌پذیری با انتهایی باز برای نقد و تطابق با تحولات اجتمای باقی‌مانده و تا انتهای تاریخ پیش می‌رود.

نکته‌ای که ممکن است برای برخی از جوامع معتقد به ظهور منجی موعود[٤] مفید فایده باشد، این است که همپرسگی برای هویت فرهنگی در چالش کشیدن و نقدی مستمر انجام می‌گیرد تا بتواند صدای مظلومان و به حاشیه رانده‌شدگان را دریافته و راه را برای رسیدن به اجماعی همپوش برای تغییرپذیری هموار نماید. از این زاویه دید، منجی و رهایی‌بخش خود انسان و ظرفیت تعاملی وی می‌باشد که در راستای تاریخ برای آزای کامل انسان از همه موانعی که جلو راه رشد و شکوفایی او قرار می‌گیرند، بگونه‌ای مستمر پیش می‌رود. این انسان با خود نوید جامعه بازی را می‌دهد که دشمنان آن جهل، تعصب، استبداد رای، تک‌صدایی و تک سخن‌گویی، اقتدارگرایی و انکار همپرسگی می‌باشند. مفهوم رهایی‌بخشی انسان در جامعه باز ظرفیت‌های فرا-فرهنگی حقوق‌بشر، تکثر و گونه‌گونی را از طریق مجاری مختلف گفتگو و تعامل تشویق کرده، و از همه مهمتر به لحاظ اخلاقی فرمان می‌دهد تا همه انسان‌ها ذات همپرسه خود را دریافته و براساس آن معنی حیات، شیوه‌های تحقق آن را فراهم آورند. چنین مفهومی از حقوق‌بشر جوامع را از جمود و سکون به سمت بهبودی کیفی و تعالی انسانی پیش برده و بهترین تضمین را برای حفظ اعتقادات معنوی مردم فراهم می‌آورد.

---

[1] Ahistorical.
[2] Self-interpretive being.
[3] Self-expressive being.
[4] Apocalyptic philosophy.

پیشگامان اندیشه‌های پسا-استعماری

در اینجا پرسشی که ذهن کنجکاو را به تعمق و تامل بیشتری وا می‌دارد این است که معماران و اندیشمندان اندیشه‌های پسا-استعماری چه کسانی هستند و آن‌ها چه تأثیراتی بر شکل-گیری گفتمان فرا-فرهنگی حقوق‌بشر داشته‌اند. این پرسش در ادامه این فصل مورد بررسی قرار گرفته و نظریات پاره‌ای از پیشگامان اندشیه‌های پسا-استعماری به اختصار توضیح داده می‌شود.

فرانتس فانون و هویت رنگین‌پوستان

فرانتس فانون یکی از پیشگامان تاثیرگذارنهضت پسا-استعماری است که اندیشه‌های خود را درآثاری شامل *استعمار در حال مرگ*،[۱] *پوست سیاه و صورتک‌های سفید*،[۲] *به سوی انقلاب آفریقایی*،[۳] و *ویرانی کره زمین*[٤] معرفی کرده است. با تامل در این آثار می‌توان دریافت که نهضت پسا-استعاری نقطه مرکزی توجه خود را برضرورت فهم ساختار و نظام استعماری و کارکرد پنهانی آن قرار داده است. یک چنین ادراکی ازماهیت استعمار و ساختارهای آن نیز مستلزم تاکید براهمیت فهم فرهنگ بومی و ملی به عنوان نقطه آغاز تحلیل می‌باشد. از این طریق است که استعمار زده می‌تواند نه تنها وابستگی استعماری سرزمینی، بلکه از نقطه نظر حوزه اندیشه نیز خود را از استعمارِاندیشه و هویت رها سازد. بنابراین، تغییرات بنیادین دراندیشه در جهت رهاشدن از استعمار فکری به کانون مرکزی مبارزات پسا-استعماری تبدیل شده است. در حقیقت، نگرانی حاصل از این واقعیت که پایان استعمار مستقیم سرزمینی در آغاز دهه ۱۹۶۰، ضرورتا به معنی دست یابی به استقلال نیست، زیرا هنوز باورها و اندیشه‌ها گرفتار ساختارهای ذهنی استعماری می‌باشند، مورد توجه متفکران نگرش پسا-ساختارگرایی بوده است. به عبارت روشن‌تر، در فضای پس ازپایان سلطه سرزمینی استعماری، قدرت‌های استعماری حاکم بر کشورهای تازه استقلال یافته، با تکیه بر استعمار اندیشه‌ها و باورها مردم آن جوامع حداکثر استفاده لازم را در جهت حفظ منافع استعماری خود برده، وتلاش برای رهایی‌بخشی ملی مردمان این کشورها را عقیم ساختند طوری که باردیگر پیوندهای استعماری میان کشورهای مادر، یعنی همان جوامع استعمارگر سابق، وجوامع استعمارشده، به شکلی غیرمستقیم دست نخورده باقی ماند. این ساز و کار نوین، اما ناپیدای ادامه استعمار، موجبات زوال توان و اراده رهبری[۵] استقلال برای رهایی‌بخشی کشورهای اسیر را باعث گردید.

از این جهت فانون عمده تمرکز فکری خود را بر ابعاد روانشناسی ذهن استعمار زده و سازوکارهای استعمار اندیشه برای سلطه نوین و ناپیدا قرار داد تا بتواند توسعه استعدادهای خلاق

---

[1] Fanon, F. (1994). *A Dying Colonialism*. Grove Press.
[2] Fanon, F. (2008). *Black Skin, White Masks*. Grove Press.
[3] Fanon, F. (1964). *Toward the African Revolution*. Chevalier, H. (Trans.). Grove Press.
[4] Fanon, F. (2021). *The Wretched of the Earth*. Grove Press.
[5] Leadership dementia.

مردم استعمارزده برای رهایی واقعی را تحلیل کرده و زمینه‌های تحقق آنرا فراهم آورد. عمدهٔ اندیشه‌های او را می‌توان در کتاب *پوست سیاه و صورتک‌های سفید* جستجو کرد که درآن وی به مفاهیم برتری طلبی و فرو-دستی شخصیتی به عنوان سازوکار سلطه بر اندیشه‌های استعمار زده و شکل بخشیدن به نحوه زندگی و منافع اجتماعی می‌پردازد. نکته بسیار مهم این است که دراندیشه‌ها و شخصیت سیاه پوست این باور شکل می‌گیرد که همواره می‌خواهد خود را با سفید مقایسه کند تا بتواند خود را مورد ارزیابی مجدد قرار داده و اعتبار خود را از طریق این مقایسه ثبت نماید. سیاه پوست به خود نگاه می‌کند و به رنگ پوست سیاه خویش و این احساس را در وجود خویش بیدار می‌کند که در اندامش خونی سیاه در جریان است. حال اگر بتواند نقابی سفید برروی آن پوست سیاه قرار دهد، می‌تواند هویتی تازه برای خود تعریف کند. این نگرش تحقیرآمیز به خود، برایش احساس انزجار، سردرگمی، ناتوانی و احساس فرو-دستی به وجود می‌آورد که در واقع نوعی انزجار از هویت نژادی خویش می‌باشد. سیاه پوست با فرو-دستی خود-تحمیلی خویشتن خویش را به بندگی کشیده می‌کشد، و می‌پذیرد که سفید پوست به واسطه رنگ پوست خویش برتری نژادی دارد. گواینکه هردوی اینها براساس تمایلات روانی و اختلالات عصبی به هویت انسانی خود می-نگرند و آنرا بیان می‌کنند. سیاهپوست با نقابی سفید بر صورت می‌کوشد هویت سیاهپوست خود را پنهان ساخته و با هویت نوین کاذب خودساخته، خویشتن نوینی از خود تعریف نماید. این استعمار فکر و اندیشه، به واسطه فرهنگ استعماری جامه عمل پوشیده تا ثابت کند که انسان سیاه پوست با همنوع سفید پوست خود برابر است. آنها اینچنین تصور می‌کنند که برتری سفیدپوست وفرو-دستی سیاهپوست با برقراری آن صورتک سفید فرو می‌ریزد. بنابراین، چرا تلاش نکنیم تا به هویت دیگری برسیم، مثل دیگری فکر کنیم، و با برابری همدیگر را دریابیم؟ (۲۰۶) این تحلیل پسا-استعماری که برمدار نقد اروپا-محوری هویتی شکل گرفت، پاسخی بود به شعار هویت سیاه[1] که در مقابل استعمار فرانسه در آن زمان در سراسر افریقا سایه انداخته بود.

تحت تأثیر نظریه هویت سیاه که قبلاً توسط امه سزار[2] متفکر سنگالی معرفی شده بود، فانون نیز استدلال می‌کرد که هرچند سیاه‌پوست احساس انزجار از خود دارد و می‌خواهد فرهنگ غربی را در درون شخصیت خود پرورش نماید، اما این تصمیم او اساساً و ذاتاً زیان‌آور است. این واقعیت را باید درنظر داشت که هویت سفیدپوست بااحساس برتری فرهنگی، سیاه‌پوست را غیرمتمدن، پست‌تر، و در نهایت وحشی تصور می‌کند. بنابراین سیاه‌پوست نیز باید هویت اصیل بومی خویش را به درستی درک کرده و آن را مبنای حضور فعال و مستقل خویش در جامعه قرار دهد، نه اینکه با اراده خویش بخواهد از آن هویت سیاه فرار کند.

> من سیاه هستم و در همگرایی کامل با دنیا، در روابطی دوستانه با زمینی که بر روی آن زندگی می‌کنم، از دست دادن هویت من، درکل هستی، و با مرد سفید هر چه که روشنگر باشد هرگز نمی‌تواند لوئیس آرمسترانگ و یا آهنگ‌های کنگو را ادراک کند.

---

[1] Negritude.
[2] Aime Cesaire (1913-2008).

من سیاه هستم، اما نه بخاطر نفرین طبیعت. پوست سیاه من قادر به گرفتن همه جریان کیهانی است. من واقعاً یک قطره از خورشید در زمینم. (۱۹۵۲, ۲۷)

با طرح یک چنین خود-یابی و ادراک عزت نفس، فانون تمایل طبقه متوسط سیاه پوست برای شبیه شدن ظاهری با سفیدپوستان را نکوهش کرده و آنرا به منزله گریختن از خویشتن خویش تفسیر می‌کند. علت این نکوهش این است که مرد سفیدپوست انسان سیاه پوست را به دلایل واهی نژادی پست‌تر از خود می‌داند، پس چرا سیاهپوست با اراده خویش یک چنین استعمار فکری را تقویت نموده و پابرجا نگه دارد. موضوع تا به آنجا حائز اهمیت است که حتی متفکرانی مانند سارتر نیز به نوعی به دوگانگی ذاتی فراتری-فروتری میان سفیدپوست و سیاهپوست به عنوان امری عادی باور داشته، و این تصور را به ذهن متوهم متبادر می‌سازد که هویت سیاهپوست فقط با حفظ علقه‌های استعماری می‌تواند در مسیر تکاملی قرار می‌گیرد. این توهم فراتری-فروتری در نهایت به بستری برای مردود ساختن اندیشه‌های پسا-نژادی تبدیل خواهد شد. فانون با خشم به چنین تفکری می‌تازد و استدلال می‌کند که در پرتو یک چنین باورهای کاذبی است که سیاه‌پوست و هویت او غارت شده است. لذا آنچه که برای سیاه‌پوست باید مورد توجه قرار گیرد این است که هویت اصیل خویش را دریابد، آنرا مبنای تعریف خود درجهان قرار دهد، تا بتواند جهان استعمارزده را تغییر داده وخود به عنوان معمار دنیای خویش و مفهوم حیات مستقلانه تعریف کند و دراجرای آن بکوشد. در حقیقت، آنچه که در اندیشه استعمارزده جریان دارد توهم نابرابری میان دو فهم از انسان و کرامت وجودی او، ودرنهایت حقوق‌بشر می‌باشد. دنیای استعماری اساساً هستی و هویت سیاهپوست انکار می‌کند، و ازطریق سلسله مراتب نژادپرستانه‌ای که بوجود آورده است، آنرا تحقیرکرده و درجایگاه فرودست هویتی قرار دهد. حال اگر سیاه‌پوست گفتمان اروپایی حقوق‌بشر را به عنوان شالوده رهاسازی خود قرار دهد، معنی این انتخاب این است که به لحاظ روانشناسانه فروتری تحمیلی خود را پذیرفته، و براساس این پذیرش می‌کوشد از آن هویت فروتر فرار کند. او تصور می‌کند که صورتک سفید موجب برقراری برابری هویتی است. منظور این است که ذهنیت استعمارزده، با اراده خویش هویت خود را انکارمی‌کند شاید بتواند هویتی همانند سفیدپوست برای خود بسازد. فانون این نگرش را اساساً بی‌معنی و مخرب دانسته و آن را مورد سئوال و نقد قرار می‌دهد. به همین سبب توضیح می‌دهد که آدم‌های نادان در دنیا بسیارند، آنانی که خود-فریبکار وهویت گریز هستند. آنان با جهالتی وصف ناشدنی خویشتن خویش را فراموش می‌کنند. از اینروی فانون هویت ساهپوست را به نقد خویش فرا می‌خواند: "آه بدن من، مرا به مردی تبدیل کن که همواره پرسشگر باشد". (۲۰۶)

اما اینکه منظور از پرسشگری در رابطه با چه چیزی است، و چرا اهمیت دارد، به کنکاوی عمیقتر در ذهنیت و هویت سیاه پوست وابسته می‌باشد. این پرسشگری در واقع نقدی است بر آنچه پدران ما با حکایت ما به عنوان رنگین‌پوست، هویتی فرودست را در وجودمان القا کردند، و در نتیجه ما نتوانستیم خود را بیابیم و استعدادهای خود را کشف کنیم. بنابراین، باید پرسید چرا این جریان کاذب خود-فرو-دستی شکل گرفت و چگونه سیاه‌پوست با اراده خویش از هویت اصیل و ناب خویش می‌گریزد. با این پرسش نه تنها می‌توان بر آن تخیل کاذب خود-فرودست انگاری غلبه کرد، بلکه جهانی را تصور کرده و بنیاد نهاد که درآن صدای رنگین پوست برای رهاشدن از

خودبیگانگی طنین انداز شود. این چنین رهایی‌بخشی از طریق خودآگاهی، پرسش نقادانه از خویش، و از طریق جدال میان خودآگاهی و انکار استعماری آن، و به واسطه رقابتی سخت میان آزادی خواهی و میل به سرکوب آن ایجاد می‌شود. رهایی باید در درون باورها سرچشمه گیرد تا به جای چشم امید به دیگران دوختن و آن‌ها را ناجی خود فرض کردن، به خود بنگریم و بپرسیم چرا ذلیل شده‌ایم؟ چرا فرا-دستی و فرو-دستی به وجود آمده است؟ (۲۰۲) آیا آزادی به این معنی نیست که از فرو-دستی خود-تحمیلی خود را رها سازیم تا بتوانیم سیمای جهانی را ترسیم نماییم که سرشار از معنای اصالت وجودی خودمان است. هر انسانی می‌باید آگاهی خویش را دریابد، و برای گام نهادن در این راه، پرسشگری از هویت خود تقلیل-داده و ذهنیت متوهم خود-فرودست پندار، آغاز فرآیند رهایی‌بخشی است.

در اینجاست که اهمیت نقدهای پسا-استعماری گفتمان حقوق‌بشر بیشتر روشن می-شود. از زاویه دید اندیشه‌های پسا-استعماری باید از سلطه‌ای که اندیشه و باورهای استعمارزده را در تسخیر خود درآورده است، رهایی یافت. باید رهایی باور و احساس فرو-دستی و یا اینکه دیگران باید دنیای ما را بسازند خود را رها سازیم تا مسیر رهایی واقعی هموار شود. این پیام متفاوت اندیشه‌های پسا-استعماری فانون برای رهایی‌بخشی است. به این ترتیب فانون اصرار بر رهایی از حکایت کاذب برتری اروپایی سفید و باور به عقلانیت او برای مدیریت روابط اجتماعی و فرهنگی است. رهایی فقط از طریق تلاشی در درون و باورهای کاذب خود-تحمیلی و پرسش از چرایی انزجار از خویش، به دلیل رنگین‌پوست بودن، و یا شرقی و یا خاورمیانه‌ای، و یا بومی بودن، امکان‌پذیر است. رهایی از این باورهای نادرست که هویت ما تابع اراده دیگران است، پس برای عبور از رنج‌ها باید برتری عقلایی و اخلاقی آنان را بپذیریم، چالشی است که فانون در برابر ذهن‌های متوهم و به استعمار کشیده شده قرار می‌دهد. اینکه گفتمان خاصی از رهایی‌بخشی را که دیگران ابداع کرده‌اند، با روح و روان خود پذیرفته و به یکباره همه توان خویش، تاریخ، هویت، و فرهنگ خود را فراموش کنیم، مورد اعتراض نگرش پسا-استعماری است. فانون می‌گوید که این نوعی ناتوانی ذهنی در خویشتن ماست که نجات‌بخشی خود را در اختیار دیگران و گفتمان فریب‌کارانه آنان دهیم. آنهایی که اصالت‌های هویتی خلاق خود را فراموش کرده، و به تابعی از گفتمان رایج حقوق تبدیل شده‌اند، حتی با همنوعان خود نیز به گونه‌ای سلطه‌گرایانه و پرخاشجویانه رفتار می‌کنند. این ترکیب مازوخیسم و سادیسم شخصیتی فاشیستی برای آن‌ها می‌سازد که انتهای آن عدم امکان تغییر واقعی شرایط استعماری حوزه تفکر و اندیشه است. به همین سبب فانون خطاب به استعمارگران و تابعان داخی آنان یادآوری می‌سازد که حاضر نیست از گفتمان فریب‌کارانه و افسانه برتری عقلایی و داعیه اخلاق رهایی‌بخشی آنان حمایت کند، بلکه از رنگین پوستانی که هنوز در توهم مشابه سازی خود با سفیدپوستان هستند درخواست می‌کند به اصالت‌های فرهنگی و هویتی خویش بازگردند.

> من رنگین‌پوست با همه حرمت و کرامت انسانی و شرایط خویش فریادم را به ستاره-ها نیز می‌رسانم که من توانایی تغییر بنیادین شرایط و خلق جهان اجتماعی خویش را دارم. این فریاد ماهیت انسان سیاه‌پوست است، همه احساسات و هیجانات او که در مقابله با خشونت و تبعیض جلوه‌گر می‌شود. فریاد می‌کشیم برای شکل‌گیری

نوعی همبستگی، هویت، و اقدام براساس توانایی‌های شخصیتی خویش برای رهایی باور، فکر، و اندیشه، و ساختن جهانی که درآن زندگی می کنیم، و اختیار آنرا در دست داریم. (۱۰۶)

فلسفه رهایی‌بخش فانون ویژگی دیگری را نیز نشان می‌دهد. نظام استعماری با انجام انواع تبعیض‌ها، خشونت‌ها، انکار دیگران، و احساس و داعیه برتری‌طلبی، برای خود نوعی مأموریت به ظاهر اخلاقی برای متمدن‌سازی دیگران را توجیه می کند. ازاین روی، همه آنانی که باورهای خویش را دراختیار استعمار قرار داده و با آن همراهی می کنند، درحقیقت دشمن هویت و حیات سیاه-پوست هستند. از این زاویه دید، هرنوع تبعیض، هرگونه به حاشیه راندن دیگران، و هر گفتمانی که بدون اجماعی همپوش داعیه رسالتی جهانی برای رهایی دیگران را دارد، به منزله تبعیضی نسبت به آنها به حساب می‌آید، زیرا که در این ماموریت خودساخته رهایی‌بخش یک‌جانبه، قربانی نقش و مشارکتی ندارد. به همین سان، همه گفتمان‌های استعماری مدعی رهایی‌بخشی رنگی‌پوستان که با فلسفه‌های خودساخته همراه با احساس برتری‌طلبی، تک‌صدایی، و یک‌سویه‌نگری، هویت و اراده انسانی آنها برای حق تعیین سرنوشت را انکار می‌کنند، در همان دایره تبعیض گرایی هویتی قرار می‌گیرند. شایان ذکر است که علاوه بر چنین فریاد بلندی از درون اندیشه‌های روشنگر پسا-استعماری فانون برمی‌خیزد، می‌توان ابعاد دیگری از ضرورت رهایی‌بخشی اصیل و موثر مردمان تحت استعمار و ستم را نیز توضیح داد. فانون واقف بود که تبعیض، و به عبارت دیگر ترسیم سیمای آن‌هایی که به اشکال و عناوین مختلف به عنوان دیگری تعریف و تحقیر شده‌اند، علل و دلایل متفاوتی دارد. گاهی این تبعیض با ابعاد نژادی همراه است، و گاهی با ردای دین و آیین دیگران را تحقیر کرده و سعی می کند بر آنها سلطه داشته باشد. در این نگاه، یهودیان نیز مورد تحقیر و ستم تاریخی قرار گرفته‌اند. اما ضدیت با سیاه پوست از دشمنی با یهود متفاوت می‌باشد. یهودی ستیزی در نگاه و باورهای مخالفان یهود قرار دارد، اما یهودیان همواره آگاهانه با این یهودی سنیزی مبارزه کرده‌اند. اما ضدیت با رنگین‌پوست علاوه بر اینکه ریشه درگرایشات سلطه طلبانه گروهی از سفید پوستان دارد، به درون باور و روحیات خود سیاه‌پوستان نیز نفوذ کرده است بگونه‌ای که آنها خود را حقیر، فروتر، و متفاوت از سفیدپوستان می‌دانند. به همین دلیل است که سیاه پوست می کوشد با صورتک سفید از هویت رنگین پوست خود فرار کند. به همین دلیل مأموریت رهایی‌بخشی ذهنیت استعمار زده به مراتب دشوارتر از رهایی‌بخشی برای یهودیان است.

در پرتو چنین ملاحظات و استدلال‌هایی است که باید نظریه فانون را در ارتباط با حقوق‌بشر این گونه تفسیر کرد که حقوق‌بشر باید دربرگیرنده رهایی دیگرانی باشد که اندیشه‌ها و هویت آنها به استعمار کشیده شده است. این رهایی‌بخشی مستلزم شناسایی همه آنانی است که به آنها عناوین فروتری مانند "دیگری"، "غیرعقلایی"، "سنتی"، "متفاوت از ما"، داده شده است; آنهایی که نه فقط رنگ پوستشان، بلکه نگرش آنها به جهان، آمال و آرزوهایشان، فلسفه‌شان به حیات و معنی زندگی متفاوت از ما می‌باشد. بنابراین، اگر گفتمان حقوق‌بشر ماموریتی برای تامین آزادی و برابری همه مردم برعهده دارد، این منبع امید باید فراتر از مفهوم انتزاعی و محدود لیبرال فردگرایانه گفتمان تفسیر شود. این دقیقاً انسانیت دیگران است که ما را وا می‌دارد تا خود و شرایط زندگیمان را درپیوندی ناگسستنی با حیات همراه با شئونات انسانی آنها قرار دهیم. اما برای

رهاشدن نباید به ستمگران، یعنی آن‌هایی که به لحاظ تاریخی حیاتی مظلومانه برای ستم‌دیدگان پدید آورده‌اند، آن‌هایی که امروزه شاهرگ‌های حیاتی زندگی بین‌المللی را دراختیار دارند و از نگاه فراتری به دیگران می‌نگرند، همراه بود. رهایی حقیقی انسان در گرو اقدامات کسانی نیست که برای خود ماموریت رهایی‌بخشی تعریف می‌کنند. اراده رهاشدن باید در وجود فکری و روحی ستم‌دیدگان پدید آید تا بتوانند خود را به درستی از ضعف ارادی تحمیلی رهایی‌بخشند. درنظر فانون، این مسئولیتی است که می‌بایست درنگرش درونی انسان‌های تحت ستم رشد یابد تا نه بر حقوق ذاتی خود آشنا شوند، بلکه یک‌سویه نگران را نیز از توهم ماموریت خودساخته برای رهایی دیگران را نیز بیرون آورد. به عبارت بهتر تلاش برای آزادی، برای احقاق حقوق انسانی، و برای زندگی ارزشمند و عزت نفس، از درون خودآگاهی انسان و به واسطه آن تلاشی اجتماعی و سیاسی برای تغییر بنیادین شرایط زندگی تحقق می‌یابد. درعین‌حال انکار سلطه سیاسی، اقتصادی، و فرهنگی استعمارگرایانه در نگاه مردمان، باورهای آنها، و اقدامات آنان نیز نباید مورد غفلت قرار گیرد. چنین هشدارهایی دربرگیرنده اهمیت اقدام و مبارزه‌ای سنجیده و فکورانه با مستبدان است؛ هم مستبدان خارجی، هم مستبدانی که در داخل با تک‌صدایی خویش هویت و هستی ما را انکار می‌کنند، و مردم را با اراده خویش تسلیم دیگران می‌سازد. از اینروی باید هوشیار بود که هر نوع نهضت مردمی بر علیه استبداد ضرورتا به انسداد روش‌های استبدادی منجر نمی‌شود. نهضت و تلاش برای رهایی و برای دست‌یابی به حق انسانی مستلزم خودآگاهی، فهم روشن از شرایط زندگی، از شرایط جامعه بین‌المللی، و از همه مهمتر باید معطوف به هدف والای دریافت اتکای به خویش و عزت نفس می‌باشد.

ادوارد سعید[1] و شرق‌شناسی

مهمترین بخش اندیشه‌های پسا-استعماری سعید را می‌توان در اثر معروف او به نام *شرق‌شناسی*[2] و نیز *فرهنگ و امپریالیزم*[3] جستجو کرد. اهمیت کتاب شرق‌شناسی در این است که در آن شیوه‌ای از استعمار معرفی می‌شود که به موجب آن تمایزی هستی‌شناسانه و هویت شناسانه تعریف، و سپس این تفاوت به حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی و انسانی تسری داده شده است. "شرق‌شناسی در نهایت بازتاب دهنده دیدگاهی سیاسی بود که تفاوتی را میان آشنا (اروپا، غرب، ما) و بیگانه (یعنی شرق، شرقی، آن‌ها) برقرار می‌ساخت". (سعید، ١٩٧٩: ٤٣) اروپایی در جهان خویش زندگی می‌کند و شرقی حیات خاص خود را دارد. واقعیات زندگی و دیدگاهی، هرکدام از آنها را به سوی روش زندگی خاص خود سوق می‌دهد. اما این تفاوت به معنی برابری ارزش‌های فرهنگی وهویت آنها نیست. اغلب این ادعا مطرح می‌شود که غربی عقلگرا، متمدن، و صلح‌دوست است، اما شرقی احساسی، بدوی، رمانتیک و ظرفیت کمتری برای توسعه انسانی دارد. این گرایشی است که در متن و مرکز فرآیند مدرنیته اروپایی به وجود آمد و سپس آن را تا قرن نوزدهم و شرایط کنونی امتداد داده است. درواقع از آغازعصر نو، انسان نوینی به وجود آمد که ادعا می‌شد خردگرا و

---

[1] Edward Said (1935-2003).
[2] Said, E. (1979). *Orientalism*. Vintage books.
[3] Said, E. (1993). *Culture and Imperialism*. New York: Knopf.

معطوف به پیشرفت و توسعه بود. در نقطه مقابله این انسان نوین، دیگرانی که با تحولات اروپایی همراه نبوده‌اند، عقب مانده، استبدادی، و قبیله‌گرا هستند. این کلیشه دوگانه‌گرایی و تضاد میان دو نوع ماهیت، شرقی را دارای قابلیت‌های ایجاد آراء پیچیده، اما انتزاعی وغیرقابل تحلیل معرفی می‌کند. گفتمان مسلط این‌ها را دو هویت متفاوت می‌داند که هرگز نمی‌توانند از دررابطه‌ای هماهنگ درآیند مگراینکه غربی/سفیدپوست مأموریت ارشاد و رهایی‌بخشی او را به عهده گیرد.

استدلالی که سعید به کارمی‌گیرد تا ماهیت استعماری شکل‌گیری اندیشه شرق‌گرایی را روشن سازد، این است که مفهوم شرقی بودن اساساً ابداعی اروپاییست چرا که از عصر باستان همواره شرق سرزمین تخیلات عاشقانه، روایات شکار، انسان‌های شگفت‌انگیزی که موسیقی و رقص‌های بی نظیر خود را داشته‌اند، و تجربیات فوق‌العاده بوده است. اروپایی‌ها شرق را این گونه می‌بینند و از منظر همان تجربه خویش، هویت شرقی را تحلیل می‌کنند. بنابراین شرق‌گرایی باعث می‌شود تا اروپایی بتواند هویت خویش، عقاید و تجربیات، و تصور خود از جهان را در مداری برتری‌طلبانه شکل بخشد. چهره غربی به عنوان هویتی متعادل، منطقی، علمی، و انسان‌گرا در مقابل شرقی فاسد، و شهوت‌پرست، و مستبد شکل می‌گیرد. در این نگاه سیاه و سفید، امکان هیچگونه لایه خاکستری که این دوهویت متضاد را گردهم آورد، وجود ندارد. هرآنچه که هست فقط درجات بالایی از تفاوت میان دو هویت برتر و پست‌تر می‌باشد. در متن این گونه خیالبافی‌های شرق شناسانه که از قرن هیجدهم شکل گرفتند، کلیشه‌هایی به وجود آمد تا به واسطه آن خط حائلی میان غرب و شرق کشیده شود، هرچند که در این تصویرغربی همیشه بالاتر و برتر تصور شده است. براساس این تصور، وجود شرقی مستبد و فاسد، غربی را وا می‌دارد تا برای خود مأموریت مقدس راهنمایی و ارشاد آنها را تعریف کند. لذا شرق‌شناسی گفتمانی است که به اقدامات و سیاست‌های فرا-دستانه مشروعیت می‌دهد. به عبارت بهتر شرق‌شناسی، یک نقشه خیالی، یک حیطه دانشگاهی، و یک منشور ادبی نیست، بلکه مجموعه نظریه‌هایی است برای عمل و توجیه آن برمبنای روابط قدرت، سلطه، ودرجات پیچیده‌ای از سلطه قرار می‌گیرد. از اینروی باید آن را یک گفتمان توجیه کننده موضع برتری طلبانه غرب دانست که خود را در موضع روابطی با شرق قرار می‌دهد که در آن هرگز رابطه متقابلاً برابر اساسا نمی‌تواند وجود داشته باشد. (۷)

غربی بودن و مأموریت خودساخته رهایی‌بخش او برای رهایی دیگران، برای پیشبرد گفتمان آزادی و برابری، چیزی مگرهویت غربی به عنوان "ما" در مقابل "دیگران"، یعنی کسانی که به لحاظ فرهنگی و هویتی پست‌تر هستند، نیست. ازاین روی عمده ابعاد و اجزاء شکل دهنده هویت غربی در نگرشی مقایسه‌ای ولی برتری طلبانه نسبت به عصاره‌های شرقی بودن شکل گرفته است. مهمترین عامل در فرهنگ اروپایی دقیقاً همان چیزی است که این فرهنگ و حامل آن یعنی اروپایی را به فرهنگی سلطه گرایانه هم در داخل و هم در خارج اروپا تبدیل ساخته است. با بحث موضوع اروپایی به عنوان هویتی برتر درمقایسه با مردم و فرهنگ غیراروپایی، (۷) سعید در واقع استدلال می‌کند که اساسا هیچ دانش بی‌طرفانه و عادلانه درخصوص غیرغربی، به ویژه آسیایی، وجود ندارد. بلکه مطالعات غربی‌ها نسبت به شرق، هویت و فرهنگ او، و اساساً شرقی بودن، سرشار از پیش-داوری‌های مغرضانه، و ازهمه بدتر هدفمند برای توجیه روابط قدرت و سیاست‌های منبعث از آن است. هر آنچه را که غربی‌ها از نگاه پیش داورانه خود در مورد شرقی‌ها می‌گویند، نژادپرستانه،

مسلکی، و کلیشه‌ای امپریالیستی است تا اینکه از روی بی‌طرفی و اخلاق علمی باشد. به همین خاطر اسلام در چشم غرب همواره تهدید است، عرفان گوشه گیری و عزلت معنویت گرایانه، و مجموعه خاورمیانه دربرگیرنده قوم گرایی، فساد، شهوت پرستی، و سیطره می‌باشد. یعنی هویتی فاسد که نیاز دارد یک غربی عقلایی انسان دوست راهنمایی او را به عهده بگیرد.

از نقطه نظر فلسفی، شرق‌شناسی به عنوان گفتمانی که توسط غرب ساخته شد تا برتری خود را تثبیت نماید، هویت شرق را به همان دلیل غیرعقلایی بودن (رمانتیک و درونگرایانه) و غیرقابل تغییر توصیف می‌کند. از نگاه شرق‌شناسی، حداقل در طول پانصد سال سیر تحول اندیشه نو و عقلایی اروپایی-محور، شرقی، و به ویژه خاورمیانه، هیچ تغییراساسی برای مدرن‌شدن و بهبود زندگی و بهزیستی را تجربه نکرده است. درحالیکه سیر تحول تکاملی شگرفی در غرب در جریان بوده است، شرقی هرگز نتوانسته درتوسعه اندیشه‌های نو و علم گرایی مشارکت داشته باشد. ازاین روی، امکان روشنفکری شرقی هم غیرقابل درک و تصور است چرا که شرق هرگز نتوانسته است اندیشه مبارزه با فساد، شهوت و قدرت را تحلیل کرده و برعلیه آنها اقدامی موثر انجام دهد. این درحالی است که کل حیات مبارزات رهایی‌بخش برای آزادی، حقوق بشر و برابری در میان غربی‌ها اتفاق افتاده است. اما شرقی‌ها، مردم خاورمیانه، اگر هم روشنفکرانی داشته‌اند، آنها هیچ ارتباطی را نتوانسته‌اند با مردم خود برقرار سازند، و همچنین نتوانسته‌اند خصلت خطر پذیری برای آزادی-خواهی و عدالت را از خود به معرض نمایش بگذارند.

سعید استدلال می‌کند که شرق‌شناسی به لحاظ روانشناختی نوعی وضعیت روانی که با توهمات آزار و اذیت، حسادت بی‌دلیل، یا خود بزرگ بینی اغراق‌آمیز مشخص می‌شود.[1] این نوعی خود-مقصر بودن است که تحت تأثیر نگرانی و ترس شکل گرفته، بنابراین در برگیرنده توهم وغیرعقلایی بودن است. این احساس و حالت روانشناختی موجبات فراهم آوردن پایه‌های امپریالیزم نوین را باعث شده است. بنابراین اگر جریان سلطه از قرن شانزدهم با دریانوردی آغاز شد، و به استعمار مستقیم سرزمینی رسید، و با امپریالیزم تجاری به اوج خود نزدیک شد، همان جریان سلطه با شرق‌شناسی برای خود پایه‌های توجیهی آکادمیکی فراهم آورد تا بتواند سلطه را از هرنوع مقاومتی در برابر خود مصون سازد. مطالعات زبان‌شناسی و تمدن شرق، نویسندگان و گردشگران غربی که مشاهدات خود را از شرق به تحریر درآوردند، مطالعات اسلام و خاورمیانه، و امثالهم همه ابزارهای استحکام این بنای ناپیدای سلطه بوده‌اند. ازاین روی حوزه مطالعات دانشگاهی شرق‌شناسی در هم‌دستی با قدرت استعمار نوین و جریان سلطه شریک بوده‌اند. (۱٤۵) گروهی از اروپایی‌ها که هویت شرقی (را به زعم خود) کشف کردند، آنرا در اختیار متفکران خود قرار دادند، سپس توانستند این کشف استعماری را در قالب علم و دانش محفوظ نگه داشته و آن را به خود شرقی‌ها نیز به عنوان حقیقت وجودی خود شرقی‌ها بقبولانند. آنها علم زبان‌شناسی قدرتمندی به وجود آوردند تا بتواند این دست‌آورد سلطه ناپیدا را محفوظ نگه دارد. نویسندگانی

---

[1] Paranoia.

مانند گوته و هوگو این پدیدارساخته شده را که شرق نام گرفت در هنر و ادبیات خویش با رنگ‌ها، ریتم‌ها، و تصورات به تصویر کشیدند. (۲۲)

آیا این فضای توطئه برای سلطه می‌تواند گفتمانی از حقوق‌بشر را نمایندگی کند که به رهایی‌بخشی و آزادی مردمان سرزمین‌های تحت استعمار منجر شود؟ پاسخ سعید به این پرسش سرشار از تردید و ناامیدی است چرا که حقوق‌بشر باید توان آن را داشته باشد تا به گفتمان و رویه‌های غیرعادلانه و غیرانسانی استعمار اندشیه، پاسخ مثبت و قاطع بگوید. این فقط در صورتی امکان‌پذیر است که عقیده حقوق‌بشر به گفتمانی نقّاد، پرسش‌برانگیز، عمیقاً انسان‌گرا، و در برگیرنده آگاهی‌های انتقادی تاریخی برای تغییرات عمیق در باورها و جهان‌بینی‌ها گرایش پیدا کند. انسان‌گرایی نیز درمحور عاملیت مستقل عقلایی انسانی و معرفت شهودی حاصل از آن قرار می-گیرد، و نه در دریافت عقایدی که اقتدارگونه توسط منابع خارجی مانند مذهب دریافت می‌شوند. این سخنی است که سعید ۲۵ سال بعد از انتشار کتاب *شرق‌شناسی* در *فرهنگ و امپریالیزم* بیان می‌دارد. درهمان نوشتار توضیح می‌دهد که سنت شرق‌شناسی تاثیرگذار بر سیاست‌هایی بود که جورج بوش را در مأموریت (به ظاهر) رهایی‌بخش مقدس قرار داد. او از عرب‌ها و مسلمانان شیطانی را به تصویر کشید که ویژگی‌های آنها توسط خبرگذاری‌هایی مانند فاکس نیوز و سی‌ان‌ان ترسیم می شدند، کتاب فروشی‌ها را سرشار از آثاری می‌ساختند که نشان می‌دادند که عربها و مسلمان خطر و تهدید اصلی برای تمدن بشری هستند، و آمریکا در ماموریتی برای مقابله با این شیاطین قرار دارد. ناگفته پیداست که درترسیم چهره شیطان (از نظر شرق‌شناسان امروزین) ضرورتاً باید وجود تفکیکی میان مسلمانان حامی تروریسم و آنانی که با ماموریت نجات‌بخشی غرب در هماهنگی هستند، ایجاد شود. چه بسا اینکه درسیاست‌های امروزین علیه تروریسم، پاره‌ای از کشورهای عرب هم‌پیمان و متحد با غرب، به ظاهر همراه و حامی نجات‌بخش بودند. به همین دلیل سعید می‌گوید که پس از ۲۵ سال از انتشار کتاب *شرق‌شناسی* این پرسش همچنان باقی است که آیا امپریالیزم (سلطه پنهان) خاتمه یافته است یا هنوز حضور دارد. این ساده‌انگاری است باور کنیم که با ظهور ملی‌گرایی ضد استعماری، کودتاهای نظامی، غلیان‌ها، جنگ‌های داخلی، و جزم‌گرایی مذهبی، سیاست‌های امپریالیزم خاتمه یافته است. هر کدام از این‌ها رخدادها مخدوش دیگری را به وجود آورده است، هرکدام برمبنای تصورات تحلیل‌گرایانه و نیز نقطه نظرات سراسر تناقض خود قرار دارد. (سعید، ۱۹۹۳)

در اینجاست که می‌توان نقطه نظرات سعید را در کنار اندیشه‌های فانون قرار داد تا بهتر موضوع اندیشه‌های پسا-استعماری او را درخصوص حقوق‌بشر ادراک نمود. به نظر سعید امر مهم ضروری این است که به نقدهای انسان‌گرایانه باز گردیم تا بتوانیم حوزه‌هایی از تلاش برای اندیشه‌هایی را بگشاییم که می‌توانند جایگزین مباحث مقطعی و ساده‌انگارانه‌ای که اندیشه ما را در بند کشیده‌اند، نماییم. منظور از انسان‌گرایی تلاش برای از میان بردن آن محدودیت‌های فکری تاریکی است که به لحاظ تاریخی شکل گرفته و مانع از نقد خودآگاهانه در شرایط استعماری نوین می‌شود. از دیگرسو، انسان‌گرایی در برگیرنده تعامل با آنانی است که انسان را نه در فضایی انتزاعی، بلکه درمتن شرایط عینی جامعه جستجو می‌کنند. این گونه اندیشه‌های انتقادی انسان‌گرایانه از این جهت باید به جای ساده‌اندیشی گفتمان حقوق‌بشر قرار گیرند که بتوانند به تبارشناسی استعمار

و میراث آن بپردازند. افزون براین، برای پرهیز از توهم در خصوص انسان‌گرایی گفتمان حقوق‌بشر، سعید توضیح می‌دهد که انسان‌گرایی باید نقدها را پذیرفته و در همه حال انسان را محور گفتمان قرار دهد. به همین دلیل باید همه حوزه‌های دانش را نیز در ارتباط با یکدیگر قرار داده، و حقوق و آزادی‌ها را در متن سیاسی و عینی نظام‌های سلطه تحلیل کنند، و نه اینکه آنها را درمجموعه‌هایی خارج از حوزه نفوذ سیاست سلطه تصور کنند. (سعید، ۱۹۹۳) ما نمی‌توانیم سخنی درباره حقوق‌بشر داشته باشیم بدون اینکه بی‌عدالتی و رنج مردمان محروم و به حاشیه رانده شدگان را در نظر بگیریم. نقش و تعهد و مسئولیت اخلاقی ما این است که گستره مباحث و نقدها را فراگیرتر نموده و بر روی آراء متکثر و متنوع بازگشایی نمائیم. به سخن بهتر، اندیشه‌های پسا-استعماری سعید به خوانندگان خود این نگرش را یادآوری می‌کند که ترجمان حق به شکل کنونی آن بسیار محدود و ساده‌انگارانه، و حتی فریبکارانه است. لذا باید به حیطه کنش و واکنش مردم و ملت‌ها با یکدیگر با هدف ارتقاء خودآگاهی‌ها گام نهاده و مفهوم بشر و حقوق او را دراین تعامل تاریخی و چارچوب‌های عمیقاً همپرسه ترسیم نمائیم. تاریخ گذشته وشرایط امروزین مردم ستم دیده باید گواه محدودیت و مشروعیت گفتمان حقوق‌بشر باشد و نه فضای نظری و انتزاعی آن.

برای ترسیم روشنتر و فراگیرتری از حقوق بشد چه باید کرد تا نگرش انسان‌گرایی را درمرکز مبارزات برای رهایی‌بخشی و حق‌خواهی بکشاند؟ سعید به فهم تفسیری وقایع می‌پردازد همانگونه که ژاپامباتیستا ویکو[1] به عنوان معمار این گونه تفاسیر آنرا در قالب نظریه پردازی معرفی کرده است. ویکو می‌آموزد که جهان اجتماعی ساخته شده است و دراین ساختار اهدافی را دنبال کرده است. ما نیز باید به اهداف زیربنایی گفتمان حقوق‌بشر توجه داشته باشیم تا فضای روشنگری ایجاد شود که حداقل به عنوان پادزهری در برابر نظریه متخصصانی که هنوز هم غرب و شرق را در مقابل هم قرار داده، شرقی را شیطان، و غربی را نجات‌بخش قلمداد می‌کنند، بکار رود. درعین حال انسان‌گرایی نقاد در خود کشورهای خاورمیانه نیز می‌تواند این اصلاح‌گری را توسعه بخشد که غرب (یا آمریکا) معادل با جوامع و مردم غربی نیست. به همین دلیل توضیح می‌دهد که مسلمانان باید به اجتهاد به معنی واقعی کلمه یعنی تفاسیر فردی باز گردند تا بتوانند از عمق فاجعه کاسته و راهی را برای تعامل بازکنند. برای این منظور همه مردم استعمارزده، همانگونه که فانون نیز استدلال می‌کرد، باید به درون باور خویش بازگردند تا خویشتن خویش و توانایی‌های حاصل از آن برای تغییر را فراهم آورند. آنها باید نقد را در دو سوی قضیه و در امتداد و تکامل هم قرار دهند: نقد باورهای خویش در درون، و نقد گفتمان حقوق‌بشر در بیرون.

در نظر داشته باشیم که شرایط کنونی درحال جهانی‌شدن، یعنی تقلیل اهمیت هنجاری جدایی‌ها و مرزها، به هم پیوسته شدن سرزمین‌ها و هویت‌های ساکن آنها، و شکل‌گیری دهکده جهانی، این امکان را به وجود آورده است تا اندیشه‌ها (حداقل به لحاظ نظری) بتوانند از محدودیت‌های گفتمانی و تنگناهای مرزهای جدایی فراتر روند. این شرایط، نظریه‌های کهن جدایی و دوگانه گرایی "ما" و "شما" را به چالش می‌کشد. فرآیند جهانی‌شدن به ویژه این فرصت را فراهم ساخته است تا آن جدایی، دوگانه‌گرایی، سیاه و سفید دیدن با تردیدهای جدی مواجه شده، انزوا

[1] Giambattista Vico (1668-1744).

خاتمه یافته، جزمی‌گرایی و تک صدایی با چالش‌های جدی روبرو شده، و مظلوم فرصتی داشته باشد تا صدای خود را فراتر از حصار تنگ استبداد سیاسی جامعه خویش به گوش دیگران برساند. بنابراین ما به هر دوسوی موضوع باید توجه داشته باشیم. از یک طرف، این ماهیت که گفتمان جاری حقوق‌بشر که با تفسیر لیبرال و یک‌جانبه خود، هویت دیگران را مخدوش می‌کند، آراء فرهنگی و تفاوت‌های هویتی را نادیده می‌گیرد. از طرف دیگر، بدبینی و شکاکیت در درون را برانگیزد تا همه دستاوردهای حق‌خواهی، آزادگی، و عدالت طلبی جامعه بشری را با تأملاتی عمیق و انتقادی همراه سازد. انسان‌گرایی موردنظر سعید به تعامل میان این دو در شرایط کنونی جهانی‌شدن، و امکان تبادل اندیشه‌ها، تمرکز داشته اما درعین حال خط تاریخی شرق‌شناسی و اغفال از گفتمان جاری را نیز از نظر دور نگه نمی‌دارد.

با استعانت از اندیشه‌های سعید می‌توان این سخن پایانی را به علاقه‌مندان به اندیشه‌های پسا-استعماری یادآوری نمود که همه مقاومت‌ها باید در مقابله رویه‌های غیرانسانی و بی‌عدالتی باشد و این مقاومتی است که مرز نمی‌شناسد. در شرایط جهانی شدن، همه مرزهای مفهومی، مرزهای ملی، مرزهای دانش، عملاً اهمیت هنجاری خود را از دست داده‌اند چرا که درخانواده بشری کنونی، انسان‌گرایی با مدد جستن از انقلاب اطلاعاتی می‌تواند همه مرزهای محدود کننده را پشت سر بگذارد. این امکان بالقوه شگرفی است که جدی‌ترین مقاومت را برای اقدامات غیرانسانی دیکتاتورها در داخل و خارج از یک سو، و در برابر جزم گرایی نظرها هم در اندیشه‌های غربی و هم باورمندان آنها از دیگر سو، فراهم آورده است. امروزه تلاش‌های ملیون‌ها آزادی‌خواه انسان‌گرا، وامکان ساماندهی تظاهرات و اعتراضات گسترده خواه به صورت مستقیم و یا از طریق رسانه‌های جمعی و ارتباطی، این امکان را فراهم آورده است تا مانع از درک غیرصحیح مفهوم آزادی‌خواهی شده و یا خود را در محدوده کور نظریه‌های ساده-لوحانه قرار دهد. اندیشه‌های پسا-استعماری مقاومت در مقابل سلطه‌گری و ظلم را دردو سوی درون و بیرون ایجاب می‌نماید.

میوتا ماکائو و نقد استعاره نجات بخش

ماکائو در نظریه‌های پسا-استعماری چهره شناخته شده‌ای نیست اما کتاب وی با عنوان *حقوق‌بشر: نقدی سیاسی و فرهنگی*[1] می‌تواند چشم‌انداز متفاوتی از سلطه استمراری بر حقوق‌بشر جاری را توضیح دهد.

او در مقدمه کتاب خود جنبش حقوق‌بشر امروزین جهان را با تشبیه جالبی متمایز می‌سازد که در درون خویش اندیشه‌های استعماری ناپیدایی را حمل می‌نماید. حکایت حقوق‌بشر بنا بر تحلیل وی از طریق رابطه‌ای میان یک ستم‌پیشه (استبداد حاکم)، قربانیان آن (مردم ستم‌دیده)، و نجات‌بخشی که شامل نهادهای بین‌المللی، سازمان‌های غیرانتفاعی، و متفکران برجسته غرب و

[1] Makau, M. (2002). *Human Rights: A Political and Cultural Critique*. University of Pennsylvania Press.

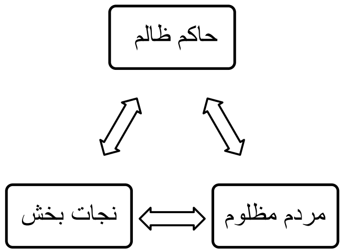
ایالات متحده آمریکا می‌باشد، تعریف می‌شود. این استعاره موضوعی است که بر مبنای ساده‌-انگارانه سیاه و سفید اندیشه‌های استعماری شکل‌گرفته و طبیعتاً نگرش دوگانه‌گرای خوب و یا بد را در تقابل با یکدیگر قرار داده و غیر قابل سازش می‌بیند. سرکوب‌گر مستبد حاکم برجوامع درحال توسعه است، همان فرد تبه‌کار شریری است که پیوسته مردم خود را سرکوب می‌کند، و غرب نجات‌بخش که با پرچم حقوق‌بشر درمأموریت تاریخی خود به یاری مظلومان و قربانیان نظام‌های استبدادی می‌شتابد، همان فرشته نجات و یا انسان خوب است. با تحلیل ابعاد چنین استعاره‌ای، ماکائو به ظرافت به بازتولید و تغییر اندیشه‌های پسا-استعماری فانون و سعید پرداخته، اما آن را در متن و مرکز گفتمان حقوق‌بشر توضیح می‌دهد.

وجه اول استعاره که در یک منشور هندسی تشبیه می‌شود، قدرت ستم‌پیشه و ظالمی است که در واقع همان دولت را در اختیار دارد. درحقیقت، دولت ابزاری است در دستان یک قدرت حاکم ستم‌پیشه که به هیچ روی علاقه‌مند به احترام به حقوق مردم خود نیست و با تمامیت‌خواهی همه هرم‌های قدرت را در انحصار خود گرفته است. بنابراین دولت نهادی است که در مقابل مردم و جامعه مدنی می‌ایستد و آن را نادیده می‌انگارد. در این شرایط، دولت بجز ابزار ظلم و سرکوب چیز دیگری نمی‌تواند باشد. این چنین ابزار عملیاتی سرکوب ضد دموکراتیک، مستبد، و در تضاد با ارزش‌های حقوق‌بشری و دمکراسی قرار دارد. با این وصف سرکوب و ستم را نمی‌توان فقط به دولت سرکوبگرمحدود کرد چرا که فرهنگ سنتی جوامع نیز همواره با ظالم همدستی دارد. پس دولت فقط ابزاری است که می‌تواند هم در جهت سرکوب به کار گرفته شود و هم می‌تواند ابزارعملیاتی فرهنگ ظلم پیشه‌ای باشد که هرنوع آزادی خواهی را سرکوب می‌کند.

در ضلع دیگر منشورهندسی استعاره قربانی و یا مظلوم ستم‌دیده قرار دارد که حرمت انسانی و حقوق ذاتی او توسط فرهنگ ظلم پیشه‌ای که برجامعه سایه سنگینی افکنده است، و نیز ابزار عملیاتی آن فرهنگ، یعنی دولت شرور و حاکمیت ستم‌پیشه، نادیده گرفته شده است. دراین شرایط، قربانی‌بودن یعنی گرفتار بودن در استبداد سیاسی که حقوق ذاتی انسان‌ها را پیوسته سرکوب می‌کند. حضور این نظام سرکوبگر، انسان را به شرایط ناتوانی، ناامیدی، و مظلومیت کشانده است، گویی هیچ راه فراری از آن نیست، بویژه اینکه فرهنگ استبدادی نیز آنرا توجیه می‌کند. به سخن دیگر قربانی و یا مظلوم واقع شدن رابطه مستقیم با فرهنگ استبدادی حاکمی دارد که شأن افراد جامعه را نادیده انگاشته و به هیچ عنوان علاقه‌مند به شنیدن فریاد دادخواهی مردم نیست. گفتمان حقوق‌بشر می‌تواندد این شرایط سرکوب‌گری را به نفع مردم ستم دیده و

مظلوم واژگون نماید به گونه‌ای که بتوانند از فاجعه قربانی‌شدن هرچه بیشتر جلوگیری کرده و دولتی را بازسازی کنند که مدافع حقوق شهروندان خود باشد.

در ارتباط با این هدف است که ضلع سوم منشور هندسی استعاره تکمیل می‌شود. نجات-بخش به تکلیف اخلاق و انسانی خود باید عمل کند و به عنوان فرشته نجات روابط



اجتماعی آن سرزمین‌ها را به سوی تمدن انسانی راهنمایی کند. برای این منظور، ناجی باید در مقابل ظلم صف آرایی کرده و قربانی ستمگری را مورد حمایت خود قرار دهد. مأموریت مقدس منجی رهایی‌بخش مقابله با دولت استبدادی و نیز فرهنگ و سنت‌های شیطانی همراه و مدافع آن است که پیوسته قربانی می‌گیرد. درعین‌حال، نجات‌بخش مأموریت خود درجامعه نوین را براساس ارزش‌های حقوق‌بشری ویژه‌ای به عهده می‌گیرد که توسط جامعه بین‌المللی تعیین شده‌اند. لشگر تحت فرماندهی این منجی شامل مجموعه حقوق‌بشر، ارگان‌های سازمان ملل متحد، کشورهای غربی، سازمان‌های غیرانتفاعی، مؤسسات خیریه، و متفکرانی هستند که به عنوان رهایی‌بخشی درجهانی عاری از سرکوب و خشونت به منجی رهایی‌بخش یاری می‌رسانند.

به نظر می‌رسد که مجموعه قوانین و ساز و کارهای اجرایی حقوق‌بشری در رسالت تاریخی رهایی‌بخشی خود چشم‌اندازهای جذابی را به وجود آورده‌اند. اما دقت و کنکاشی در رویدادها و عملکرد آننها نشان می‌دهد که اساساً از نقیصه‌هایی در عذاب هستند. این نقایص ذاتی را می‌توان با تحلیل محتوایی استعاره‌ای توصیف شد، توضیح داد.

الف: اولین مشکل این است که مجموعه حقوق‌بشر در شرایط تاریخی استعمارگری اروپایی تعریف شده است، و ازاین روی، بازیگران اصلی آن شامل دو گروه فرادست اروپایی و فرودست غیراروپایی می‌باشند. این گفتمان به این دلیل که مأموریت رهایی‌بخشی ادعایی آن از اصالت انسان‌گرایی برخوردار نیست، بلکه در راستای اهداف استعماری کشورهای برتر و قدرتمند قرار دارد. بنابراین، با تحلیل تاریخی پیش‌زمینه فرهنگی و سیاسی استعماری می‌توانیم دریابیم که جنبش-های حقوق‌بشری برخاسته از غرب برای دفاع از مظلومان کشورهای غیرغربی باید با دیده تردید و شکاکیت نگریسته شوند. افزون براین، داعیه جهان‌شمولی حق‌خواهی آنان، باید با توجه به صداهایی که همواره در سینه خاموش شده‌اند، و یا فریادهای سرکوب شده مورد تحلیل قرار گیرد. اما از همه مهمتر این موضوع است که حقوق‌بشر باید قادر باشد روابط قدرت، سلطه ناپیدای

دانش استعماری و فرهنگ فریب‌کارانه آن، و نظم حاکم بر جهان را به نقد بکشد. چنین اهدافی فقط از طریق به چالش کشیدن گفتمان استعماری حقوق‌بشری و مبارزات رهایی‌بخش برای استقرارمفهوم انسان به معنی واقعی کلمه امکان پذیر است. مشکل دراین است که غرب همواره چنین مبارزات رهایی‌بخش برای رسیدن به برابری تفاوت‌های فرهنگی، هویتی، منافع ملی، ارزش‌های موردنظر جامع استعمار شده را نادیده می‌گیرد. در نتیجه گفتمان رایج حقوق‌بشر که داعیه علمی بودن، غیرسیاسی بودن، وجهان‌شمولی دارد، به سوی تک‌صدایی، جانب‌داری از ارزش‌های سرمایه‌داری جهانی، و نظام سلطه کشیده شده است.

ب: مشکل دیگر حقوق‌بشر جاری این است که ابعاد فرا-فرهنگی مفاهیم حق و آزادی را نادیده انگاشته و بر پذیرش بی‌چون و چرای آرمان‌های لیبرال فلسفه سیاسی غرب اصرار می‌ورزد. درحقیقت، نظربه اینکه گفتمان حقوق‌بشر از درون هویت و فرهنگ اروپایی سرچشمه می‌گیرد، در ذات خود هویت‌های دیگر را فرودست تلقی کرده و از آن‌ها انتظار پذیرش برتری و فرا-دستی عقلی و اخلاق آرمان‌های غربی را دارد. ازنقطه نظر منافع و سیاست‌های غربی نیز هویت پست‌تر تنها با پذیرش القائات و آرمان حقوق‌بشر پیشنهادی می‌تواند روابط درون سازمانی خود را متمدنانه ساخته و به نجات یافتن از فرهنگ استبدادی دست یابد. در نقد این گونه فلسفه‌های به ظاهر رهایی‌بخشی، متفکران پسا-استعماری عنوان دادن به دیگران در زیر لوای توسعه‌نیافته، درحال توسعه، جهان سومی، و غیره را برچسب‌هایی می‌دانند که به واسطه آن غرب می‌تواند از یک طرف برتری طلبی خود را نسبت به آنها و درجهان حفظ کرده، و از طرف دیگر سیاست‌های استعماری نوین و ناپیدای خود را توجیه نماید.

در اینگونه چشم‌انداز استعماری اندیشه‌ها است که فرهنگ‌های فرودست اساساً خارج از مدار فلسفی لیبرال و دموکراسی خواهی، و از همه مهمتر مغایر با حقوق‌بشر تلقی می‌شوند. این چنین شرایطی به ستم‌گر و فرهنگ ستم‌گرانه فرصت می‌دهد تا همواره حقوق مردمان خود را نادیده انگاشته و ازهمه مهمتر موجودیت آنان را فقط در حد مطیع و فرمانبر مطلق تلقی نموده و پیوسته آنان را قربانی استبداد خویش نماید. این شرایط است که ناجی را بر می‌انگیزد تا فرهنگ سیاسی خود، و حقوق‌بشر به معنی انتزاعی گفتمان، را به عنوان راه چاره برای خلاصی یافتن از استبداد معرفی کرده و با دخالت در امور داخلی آنان به قربانیان مورد نظر خود یاری رساند. درحقیقت، رهاشدن، استقرار قواعد دموکراتیک، و دفاع ازحقوق‌بشر باید به عنوان بدیلی برای فرهنگ سنتی سرکوبگر استبدادی به کار گرفته شوند. این جایگزینی تنها از طریق مأموریت رهایی‌بخشی مقدس غرب به عنوان منجی امکان‌پذیر می‌باشد.

ج: گفتمان حقوق‌بشر به لحاظ نظری نیز با نقایصی ذاتی همراه است. از آنجایی که این گفتمان داعیه بی‌طرفی، غیرسیاسی‌بودن، و جهان‌شمولی دارد، اساساً چشم بر روی تفاوت‌های فرهنگی فروبسته، ارزش‌های ملی و هویتی مردم را مانعی در سرراه تحقق حقوق‌بشر می‌داند، و درنتیجه راه را برای هر نوع گفتمان فرا-فرهنگی و دربرگیرنده، محدود می‌سازد. چنین خصیصه‌هایی باعث شده است تا نظریه‌های انتقادی پسا-استعماری و ارزش‌های سیاسی آن از یک سو، و

نهضت‌های اجتماعی، جنبش‌های ریشه‌ای و مردمی، و نیز گروه‌های مبتنی بر جنسیت از دیگر سو، بتوانند چالش نوینی در مقابل گفتمان حقوق‌بشر جاری قرار دهند.

د: درحالی که جوامع غیرغربی تشویق می‌شوند تا روایت خاصی از تاریخ رهایی‌بخشی برمبنای ارزش‌ها و تجربه اروپایی را دنبال نمایند، جوامع غربی در درون خود تکثر، نقدگرایی، گشودن مجاری نقد و گفتگو را همواره در مرکز حیات سیاسی مردم خود تشویق می‌کنند. به همین دلیل هم هست که متفکران خیرخواه غربی اغلب قادر به درک عمق فاصله‌ها میان غرب و غیرغرب نیستند. درعین حال، برخورداری از حق و آزادی‌ها پیش درآمدی برهمزیستی بین‌المللی منصفانه، با ثبات و صلح‌آمیز بین‌المللی تلقی می‌شوند، اما همان سیستم بین‌المللی در ذات خویش هرنوع فریاد آزادی خواهی جوامع ستم‌دیده را نادیده می‌انگارد. از نقطه نظر ارزش‌ها و فلسفه حقوق‌بشر مورد توجه غرب، کشورهای غیرلیبرال هم می‌توانند با الحاق به گروه کشورهای لیبرال از پله‌های نردبان ترقی به سرعت بالا روند تا به همان ویژگی‌های جوامع غربی دست یابند. ولی واقعیات نشان می‌دهد که دموکراسی و حقوق‌بشر درجامعه بین‌المللی همواره با سیاست‌های بین-المللی استعماری مترادف بوده است. در شرایط کنونی به نظر می‌رسد که غرب با رهبری آمریکا می‌خواهد نقش استعاره‌ای ناجی و رهایی‌بخش را به عهده گیرد، یا اینکه در قالب جهادگری نوین خود را در مأموریتی مقدس برای رستگاری و نجات دیگران تعریف نماید. ولی مأموریت رهایی‌بخشی توجیهی است برای اهداف سیاست خارجی و توسعه مناطق نفوذ برای منافع ملی دیگر مردمان جهان. ازاین روی، استعاره ظالم، مظلوم، و منجی با نقایص ذاتی عمیقی همراه است.

خلاصه و جمع‌بندی

در اندیشه‌های پسا-استعماری گفتمان حقوق‌بشر و ارزش‌های دموکراتیک دربرگیرنده اندیشه‌های استعماری هم در حاملان آن گفتمان و هم در درون باورهای معتقدان به آن می‌باشد. این چنین گفتمانی مرزهای هویتی و فرهنگی میان غرب و غیرغرب تعریف کرده و آن را بر بنای نظام سلسله مراتبی فرا-دستی و فرو-دستی توجیه می‌کند. درنتیجه قدرت سرکوب و سلطه در نهادها و روابط اجتماعی، باورها و اعتقادات مردم، و حیطه دانش و معرفت محفوظ می‌ماند چراکه می‌تواند حضور قدرت را به عنوان حقایقی اثبات شده در نزد قضاوت مردم معرفی نموده و مانع از شکل-گیری مقاومت در برابر نظام‌های سلطه شود. به همین دلیل نهضت‌های ملی، انقلابات استقلال، و کودتاهای نظامی برای مقابله با استعمار قادر به برچیدن روابط قدرت استعماری نبوده‌اند. بنابراین دلایل، گفتمان جاری حقوق‌بشر نیز نمی‌تواند معرف و نماینده منافع مردم کشورهای درحال توسعه باشد. مشکل پیچیده‌تر همراه با گفتمان حقوق‌بشر این است که با خود نوعی احساس و باور مشترک را ایجاد می‌کند که طی آن مردم با رضایت خویش تسلیم شعارهای رهایی، آزادی و حق می‌شوند، درحالی که در حیطه حیات ملی کاملاً مقهور سرمایه‌داری جهانی باقی می‌مانند. درواقع آنان با پذیرش روایت خاصی از گفتمان حقوق‌بشر تسلیم نظمی جهانی‌ای می‌شوند که می-تواند هنجارهای سرمایه‌داری را در سطح داخلی و نیز خارجی در برنامه‌ریزی‌های اقتصادی نیز تزریق

نماید. حقوق‌بشر به این ترتیب مشروعیت نظام سلطه بین‌المللی، اشکال تولید انحصارگریانه، توزیع و تقسیم کار و عواید غیر منصفانه، و نیز برتری اقتصاد بازار آزاد را توصیه کرده و به پیش می‌برد. بنابراین نظریه پردازان پسا-استعماری گفتمان حقوق‌بشر را به عنوان پوششی برای توجیه نظم استعماری، اعاده پیوندهای استعماری پیشین، و استمرار سلطه بر مردم کشورهای درحال توسعه می‌دانند.

از اینروی فانون شروع نهضت رهایی را درنقد خویش و بازگشت به هویت و فرهنگ بومی می‌داند. دیگر متفکران اندیشه‌های پسا-استعماری نیز گفتمانی از رهایی‌بخشی را حکایت می‌کنند که برخلاف روایات استعماری غرب در توصیف انسان و ماهیت او می‌باشد. به عبارت بهتر، آنها گفتمان حق و آزادی را آنگونه تفسیر می‌کنند که بتواند رابطه دوگانه گرای نابرابر و غیرمنصفانه میان "ما" و "شما" که با خود برتری روشن‌گرایانه و اخلاقی غرب را در ذهن استعمار زده محفوظ می‌دارد، از میان بردارد. سعید نیز با همین نگرش پسا-استعماری، موضوع شرق گرایی را مبنای اندیشه‌های خود قرار داده واستدلال می‌کند که غربی بودن ساختاری اجتماعی و سلطه گری است که درمقایسه با ساختارهای پیشین استعماری، ناپیدا و فریبنده است، چهره خود را در زیر مطالعات شرق‌شناسی، پنهان می‌سازد. شرق‌شناسی به ظاهر با تلاش برای شناختن شرق این تصورات را مطرح می‌سازد هدفی بجز خیرخواهی و انسان دوستی ندارد، اما نظریه‌های شرق‌شناسی با ظرافت خاصی که ایجاد کرده‌اند، شرق را تنها موضوع مطالعه خود، مشاهده شونده، و فاقد اندیشه خلاق علمی تصور می‌کنند، درحالی که خود را مشاهده‌گر، مطالعه‌گر، اندیش‌گر و کنش‌گری فعال و تصمیم گیرنده می‌دانند. شرق از طریق چنین گفتمانی همواره در موضع فرو-دستی باقی مانده و آن را در درون باور خود حمل می‌کند. بنابراین، راه چاره واقعی را باید در گفتار فرا-فرهنگی جستجو کرد که گفتمان را بر پایه‌های همپرسگی، فرآیندهای یادگیری متقابل، و شناسایی برابری تفاوت‌های فرهنگی و هویتی تعریف می‌کند. فصل بعدی نظریه ارزش‌های آسیایی را به عنوان نمونه‌ای از تلاش برای گفتمان فرا-فرهنگی حقوق‌بشر معرفی می‌کند.

نظریه ارزش‌های آسیایی و حقوق‌بشر

چکیده

هرچند که بحث ارزش‌های آسیایی موضوعی چند پهلو بوده و با ابهامات و چالش‌های پیچیده‌ای مواجه است، اما توانسته است پرسش‌های جدی را در مقابل گفتمان غرب-محور حقوق‌بشر قراردهد. این بحث از سال‌های ۱۹۸۰ به بعد به نیرویی مهمی در کل مجموعه روابط بین‌الملل و به ویژه در گفتمان حقوق‌بشر تبدیل شده است. نگرش ارزش‌های آسیایی به دلیل گستردگی حیطه فرهنگی و هویتی که دربر می‌گیرد، وعلی‌رغم عدم توافق درخصوص تعریف دقیق پیش فرض‌ها و منابع آن، چالشی جدی را درمقابل گفتمان حقوق‌بشر قرار داده است. این نگرش نظریات زیادی را نه فقط در آسیا بلکه در غرب و بویژه ایالات متحده آمریکا به‌خود جذب کرده است. نقطه اصلی بحث در این نگرش در باره دو مفهوم بنیادین دراندیشه سیاسی غرب، یعنی آزادی‌های سیاسی و دمکراسی، می‌باشد. از نظر گفتمان رایج حقوق‌بشر، این دو مفهوم در هر کجای جهان و صرف‌نظر از فرهنگ‌های مختلف، دارای اعتبار تام وغیرقابل انکار می‌باشند. متفکران آسیایی اساسا این نکته را یادآوری می‌کنند که مفهوم آزادی ریشه در فرهنگ فردگرایانه غرب دارد، و به همین دلیل نمی‌تواند نیازهای و مشکلات جوامع آسیایی را پاسخ گوید. علت این ناکارآمدی گفتمان غرب-محور حقوق‌بشر در پاسخ به نیاز آسیایی‌ها این است که هویت آسیایی برمبنای فرهنگ‌های مبتنی برفلسفه هم پیوندی[1] و اصالت هویت جمعی شکل گرفته است. درفرهنگ آسیایی، خانواده، جامعه مشترک، ارزش‌های بومی و محلی، و منافع گروهی، و خیرعمومی بر منافع فردی، که مورد حمایت فلسفه غربی است، پیشی می‌گیرد. به عنوان مثال هرچند که برخورداری از حق مالکیت موضوعی غیرقابل انکار در گفتمان حقوق‌بشر می‌باشد، اما نوع مالکیت (شامل اندازه و حجم ثروت و مشروع بودن آن) برای حفاظت از خیرعمومی قطعا باید مورد توجه کافی قرار گیرد. بنابراین، باید دید که به درستی معنی یک چنین آزادی‌های عام و تام چیستدر فلسفه سیاسی و اجتماعی چیست و چه اهدافی را دنبال می‌کند. آیا آزادی تام و کامل به این معنی است که ثروت‌اندوزی از راه‌های غیرمشروع وغیرعادلانه مورد حمایت گفتمان حقوق‌بشر قرار گیرد؟ یا این‌که چنین حقی برای ثروت اندوزی را باید درقضاوت عموم مردم، معیارهای فرهنگی، و ارزیابی‌های عادلانه قرار داده و سنجید. آسیایی‌ها ب بعد دوم مفهوم آزادی در حق مالکیت، یعنی اهمیت خیر عمومی، اصرار می‌ورزند.

این فصل می‌کوشد نظریه ارزش‌های آسیایی را به عنوان صدایی بنیادشکن نسبت به گفتمان مسلط حقوق‌بشر به بحث بگذارد. شایان ذکر است که این نگرش بنیادشکن ضرورتا معادل با اندیشه‌های مارکسیستی نیست. بلکه فقط از این نقطه نظر که نظریه آسیایی بنیادهای فردگرایانه گفتمان حقوق‌بشر غرب-محور را به چالش می‌کشد، می‌توانیم آنرا در ردیف نظریه‌های بنیادشکن قرار داد.

کلید واژه‌ها: ارزش‌های آسیایی، سخت کوشی، گروه‌های هم پیوند، خیر عمومی، نظم، خانواده، هویت

---

[1] Communitarian philosophy.

مقدمه

با در نظر داشتن تفاوت‌های ارزشی میان فلسفه سیاسی و اجتماعی غرب و نگرش وجهان بینی آسیا، نظریه ارزش‌های آسیایی می‌کوشد به نظام‌های ارزشی و اولویت‌های سیاسی خاص خود پایبند بماند تا علاوه بردستیابی به پیشرفت‌های سریع اقتصادی، هویت فرهنگی خاص خود را نیز محفوظ نگه دارد. بنابراین موضوع این نیست که نظریه ارزش‌های آسیایی قصد دارد گفتمان حقوق‌بشر را انکار می‌کند، بلکه می‌خواهد آن‌را در شرایط زندگی متفاوت و متون تاریخی هویتی قرار داده تا به موجب آن اجرای موثر عدالت و توسعه اقتصادی اولویت بخشد. از این‌روی نظریه ارزش‌های آسیایی مورد توجه همه جوامعی که هویت خود را بر مبنای ارزش‌ها و فلسفه‌های هم پیوندی قرار می‌دهند، نظیر آفریقا، و یا آمریکای لاتین هم می‌تواند قرار می‌گیرد. به عبارت بهتر، نظریه ارزش‌های آسیایی از انتزاعی بودن گفتمان مسلط حقوق‌بشر فراتر رفته و می‌خواهد مفهوم واقعی حق و آزادی‌ها را در پهنه تنوع فرهنگی و واقعیات غیرقابل انکار واقع‌گرایانه قرار دهد.

بنابراین درحالی‌که گفتمان در نظریه خود حقوق‌بشر فردی را در اولویت نسبت به کشور، دولت، و مدیریت جامعه قرار می‌دهد، گفتمان ارزش‌های آسیایی‌ها حقوق فردی را از بعد انتزاعی آن خارج ساخته و آنرا در به هم پیوستگی به منافع عمومی توضیح می‌دهند. وزیر خارجه سنگاپور، در جریان اجلاس حقوق‌بشر دین در سال ۱۹۹۳ از کسانی بود که چنین داعیه‌ای را با قدرت در مرکز بحث‌های حقوق‌بشری قرار داد: "دیدگاه عام حقوق‌بشر زبان‌آور است. برای این‌که تکثر فرهنگی و ارزش‌ها ملل مختلف را نادیده می‌گیرد".[۱] دربیانیه‌ای که توسط وی در همان اجلاس انتشار یافت، بیان شده است که کشورها نمی‌توانند حقوق‌بشر مندرج در اعلامیه جهانی را نادیده بگیرند. اجماع جهانی نیز بر سرعام و فراگیر بودن حقوق‌بشر هنوز روبه توسعه و پیشرفت است. درواقع هرچند که همه بر اهمیت حقوق‌بشر اذعان دارند، اما چالش‌های جدی درخصوص ماهیت عام و جهان‌شمول این حقوق غیرقابل انکار است. واقعیت این است که حقوق‌بشر فقط در حالت انتزاعی خود ماهیت عام دارد. این‌گونه حقوق باید درجهانی که هنوز در مرحله‌ی کمال قرار نگرفته است، به شرایط زندگی مردم کمک کند. ولی به‌دلیل همان عدم ویژگی کمال درشرایط حیات جهانی، گفتمان حقوق‌بشر پرابهام، و همراه با تناقضات در نظریه و عمل باقی مانده است. لذا باید به ابعاد اجرایی حقوق‌بشر توجه داشت تا اینکه به صرف ماهیت نظری- انتزاعی آن توجه شود. لذا باید نوعی اجماع جهانی پیرامون گفتمان حقوق‌بشر شکل گیرد تا بتواند آن‌را وسیله بهبود شرایط زندگی انسان‌ها در جهان واقعی قرار دهد. یک چنین بحث‌هایی از سال‌های اوایل ۱۹۹۱ درمرکز توجه مطالعات حقوق‌بشر و همچنین درحیطه سیاست گذاری‌ها قرار گرفت. لذا متفکران و مدافعان اصلی نظریه‌های اندیشه‌های آسیایی هم غربی و هم آسیایی هستند. اینان هم از میان متفکران بر می‌خیزند، و هم در زمره سیاست‌مداران قرار می‌گیرند، و هم فعلان حقوق بشر را در بر می گیرند. عمده‌ترین این افراد شامل لی‌کوان یو،[۲]

---

[1] Singapore Government Press Release No: 20, June 1993.
[2] Lee Kuan Yew.

نخست‌وزیر سابق سنگاپور، ماهاتیرمحمد،[1] فرید ذکریا،[2] دائیل بل،[3] فرد دالمایر،[4] و چارلزتیلور،[5] و از میان مخالفین نظریه پردازان ارزش‌های آسیایی فرانسیس فوکویاما،[6] توماس فریدمن،[7] کنیچی اوهمایی،[8] و ساموئل هانتیگون[9] می‌باشند.

پیش زمینه‌های تاریخی

هرچند که تقابل فردگرایی و فلسفه هم پیوندی ریشه‌هایی در امتداد تاریخ کهن و پیشین دارد، وعلی‌رغم چالش‌های متقابل این دو نظریه در فلسفه رمانتیک قرون هیجدهم و نوزدهم میلادی، شاید جذاب‌ترین جلوه‌های آن‌را می‌توان در بحث‌های مرتبط با ارزش‌های آسیایی که از ۱۹۹۰ ظهور یافتند، جستجو کرد. بنابراین این کنجکاوی برای هر پرسش گر حقوق‌بشر این پرسش مطرح است که چه عوامل یا رخدادهایی درظهور نظریه ارزش‌های آسیایی دخیل بوده‌اند. از این-روی مناسب است که چند مورد زیر را بتوان به‌عنوان زمینه‌های تاریخی نظریه ارزش‌های آسیایی مورد توجه قرار داد.

پایان رقابت‌های مسلکی دوران جنگ سرد

مباحث حقوق‌بشری در ایام جنگ سرد و عصر تقابل میان دو قطب سیاسی آن زمان، با خود دونسل حقوق‌بشر را نیز در برابر یکدیگر قرار داده بود. همان‌گونه که قبلا توضیح داده شد، غرب به مثابه جهان آزاد مواضع خود را بر محوریت حقوق و آزادی‌های فردی آرایش داده بود. درحالی‌که نیروهای سوسیالیستی با تکیه بر حقوق اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی تقابلی جدی را در برابر اندیشه‌ها و سیاست‌های عربی قرار می‌دادند. بنابراین، دوران جنگ سرد و تقابل مسلکی میان دو قطب آن زمان، دامه‌های خود را به موضوعات اصلی حقوق‌بشر نیز کشیده شده بود. در یک سوی دیوار آهنین جنگ سرد، دنیای آزاد همه سیاست‌ها و توجهات خود را به دفاع از آزادی-های اساسی و حقوق‌بشر فردگرایانه محدود کرده بود. در دیگرسوی آن دیوار آهنین، مرز جدایی قطعی میان حقوق فرد و وظایف دولت برچیده شده بود، و اهمیت نقش دولت‌ها در تامین رفاه مردم و توسعه جامعه مورد حمایت قرار گرفته بود. سازمان‌های عمده غیرانتفاعی مدافع حقوق‌بشر نظیر عفو بین‌الملل و دیده‌بان حقوق‌بشر دریک چنین فضای سنگین رقابت‌های مسلکی شکل گرفتند تا در پناه دفاع از حقوق اساسی مردم، فشارهای غرب بر فضای سیاسی سوسیالیسم

---

[1] Mahathir Mohamad.
[2] Fareed Zakaria.
[3] Daniel Bell.
[4] *Fred* R. *Dallmayr.*
[5] Charles Taylor.
[6] Yoshihiro *Francis Fukuyama.*
[7] Thomas Friedman.
[8] *Kenichi Ohmae.*
[9] *Samuel* Phillips *Huntington.*

را توجیه نمایند. این رقابت‌ها درشرایطی اتفاق می‌افتاند که در خود جامعه آمریکایی حقوق و آزادی-های اساسی بر مبنای جدایی نژادی میان سفید پوست و سیاه پوست توجیه می‌شد. در پاره‌ای از این موارد، رنگین پوستان هدف اذیت و آزار سفید پوستانی که قانون به‌طور غیرمستقیم دست آن‌ها را تبعیض‌های گسترده باز گذاشته بود، قرار می‌گرفتند. لذا به موازات تقابل میان دو سوی دیوار آهنین جنگ سرد و در میان دوبلوک، در درون جامعه غربی نیز دیوار تبعیضات نژادی اجرای موثر حقوق‌بشر را با موانعی مواجه ساخته بود. به همین دلیل سیاست‌های ترومن در رابطه با اهمیت نهادهای آزاد، دولت مردمی، انتخابات آزاد و حفاظت از حقوق و آزادی‌های اساسی در جامعه بین‌المللی، تراوشات عمده‌ای هم در درون جامعه آمریکایی داشت.[1] در این ارتباط این بحث‌ها قوت گرفته بود که اگر قراراست سیستم‌های دموکراتیک و آزادی خواهانه استمرار و دوام داشته باشند، پذیرش حقوق و آزادی‌های اساسی افراد باید درهرکجای جهان که قرار دارند، مورد حمایت قرار گیرد. ازهمه مهمتر این است که احترام به انسان‌ها باید درذهن، قلب و احساسات مردم رسوخ کرده وبه نوعی قاعده رفتاری صرف‌نظر از این‌که این مردم در کجای جهان زندگی می‌کنند، تبدیل شود.

چنین تعارضات مسلکی عملا در دوران جنگ سرد حمایت و اجرای حقوق‌بشر را با تنگناهایی مواجه ساخته بود. انفجار حقوق جهان‌شمول حقوق بشر در سال۱۹۴۸ و نیز موج قدرتمند حمایت از آن حقوق در دهه هفتاد میلادی، هیچکدام نتوانستند به‌طور موثر حقوق مردم محروم و ستم‌دیده را مورد حمایت و پیشبرد قرار دهند. همکاری‌های بین‌المللی برای پیشبرد حقوق‌بشر دردرون مجموعه سازمان‌های بین‌المللی نیز عملا نمی‌توانست به اجرای موثر حقوق‌بشر کمک کند. در همه جا اعم از سیاست یا حقوق، فرهنگ تا آیین و یا مسلک سیاسی، نظریه پردازی و جنبش‌های اجتماعی، حقوق‌بشر از درون قالب‌های مسلکی نمی‌توانست فراتر برود. مرز و جدایی میان دو نسل اول و دوم حقوق‌بشر، و جریانات سازنده و حفاظت کننده آنها، در همه جا امتداد یافته بود. حتی اعلامیه جهانی حقوق‌بشر نیز نتوانست اقبال جهانی را به‌دست آورد. سوسیالیسم مدل اعلامیه جهانی حقوق بشررا بسیار لیبرال می‌دید، درحالی‌که لیبرال‌ها تفسیر چنین مدلی با اهداف سوسیالیستی را برخلاف روح اعلامیه می‌دانستند. ظهور وشکل‌گیری اسناد متعدد بین‌المللی و نهادهای بین‌المللی نظارت کننده بر نحوه اجرای آنها نیز قادر نبودند دیوار آهنین جدال بر سر حقوق‌بشر و ماهیت آن‌را بر ورای جدایی‌های مسلکی هم در پهنه سیاست بین‌الملل و هم در درون جوامع، ترسیم و تعریف نماید.

شایان ذکر است که هرچند درمجموع شرایط زندگی انسان‌ها از نقطه نظر حقوق و آزادی-های اساسی در درون مجموعه غرب به مراتب بهتر از جوامع سوسیالیستی بود، اما سرکوب حقوق و آزادی‌های اساسی در نظام‌های سرکوب‌گری که مورد حمایت غرب بودند، فضای حمایتی از حقوق انسان‌ها را تنگ‌تر و تیره‌تر ساخته بود. به عنوان مثال، رژیم ژنرال پینوشه که با براندازی حکومت سالوادور آلنده در شیلی در۱۹۷۳ با حمایت کامل ایالات متحده آمریکا برقرار شد، هزاران

[1] Dudziak, L. M. (2011). *Cold War and Civil Rights: Race and the Image of American Democracy.* Princeton University Press.

انسان دردوران این رژیم از ابتدایی‌ترین حقوق خود محروم بودند. مداخلات غیرقانونی بر علیه منافع مردم گواتمالا در ۱۹۵٤ که منجر به براندازی دولت قانونی جیکوب آربنز[1] شد، مداخله در لبنان در سال ۱۹۵۸ برای حمایت از کامیل شمعون،[2] مداخله سال ۱۹٦۵ در جمهوری دومینکن، و در گرانادا در سال ۱۹۸۳، همگی نمونه‌های روشنی از ناتوانی گفتمان حقوق‌بشر برای حمایت و پیش‌برد حقوق و آزادی‌ها به شکلی منسجم و دور از اهداف و انگیزه‌های سیاسی و مسلکی بودند.

ازاین‌روی پایان جنگ سرد فضایی را به وجود آورد تا در آن یکپارچه و منسجم بودن حقوق‌بشر به دور از لفاظی‌های مسلکی و ملاحظات سیاسی مورد توجه هم متفکران و هم پاره‌ای از سیاستمداران قرار گیرد. درواقع داعیه‌های هر دوطرف و تقابل‌های ایدئولوژیک به گونه‌ای تعدیل شدند که به موجب آن ابعاد آرمانی جهان آزاد و ارزش‌های سوسیالیستی بتوانند از درسازش با واقعیت‌های اجتماعی درآیند. اصلاحات درسیستم‌های سیاسی برای باز کردن دریچه‌هایی بر روی حقوق‌بشر و قواعد دمکراتیک درکشورهایی مانند اندونزی، فیلیپین، ویتنام و چین عملا آغاز شد. دردرون همین تحولات به تدریج این اندیشه‌ها قدرت یافت که نیازهای ملت‌ها بویژه مردم کشورهای آسیایی، اساسا می بایست در حیطه اقتصادی و رهایی از فقر وناتوانی می‌باشد. در پاسخگویی به این نیاز عمومی، حتی کشورهایی ممکن است حقوق و آزادی‌های فردی و دمکراسی را در پیشگاه توسعه اقتصادی (و یا حتی برای توسعه‌یافتگی) قربانی نمایند، و این سیاست‌ها نمی-توانند مورد مواخذه قرار گیرند. بلکه چنین سیستم‌های سیاسی لازم توسعه آن کشورها هستند. توسعه‌یافتگی اقتصادی سریع ببرهای آسیا شامل کره جنوبی، تایوان، هنگ کنگ و سنگاپور[3] این نظریه را که آسیایی‌ها باید گفتمان خویش را پیرامونرفاه اقتصادی و بهزیستی مردمان خود تعریف نمایند، قدرت بخشید. دراین دیدگاه، آنچه که ملت‌های آسیایی نیاز دارند توسعه اقتصادی است و نه حقوق‌بشر فردگرایانه‌ای که به آسانی حق تعیین سرنوشت این کشورها را نادیده می‌گیرد. در حقیقت آسیایی بودن در درون سیاست‌هایی تعریف می‌شود که دربرگیرنده نیازها و شرایط تاریخی و فرهنگی مردمان این منطقه از جهان باشد. از این‌روی، حقوق مدنی و سیاسی باید در درون شرایطی که درآن دولت نقش توسعه‌دهنده را به‌عهده می‌گیرد، تفسیر شود و نه براساس فرضیه-های انتزاعی توسعه‌یافتگی دردنیای بازار آزاد و حقوق فردگرایانه‌ای بر آنها ناظر می باشد. این نگرش نوین به حقوق‌بشر درگزارش حقوق‌بشر اجلاس بانکوک در سال ۱۹۹۳ بخوبی توضیح داده شده است. "نوعی فهم از عام بودن حقوق‌بشر در شرف تکوین است که دربرگیرنده عقلانیت وغنای فرهنگ‌های آسیایی-پاسیفلک می‌باشد".[4] در این گرایش تصریح شده است:

> حقوق‌بشر مجموعه‌ای غیرقابل تقسیم و به‌طور متقابل به یکدیگر وابسته هستند. بنابراین باید ره‌یافت جامع از حقوق‌بشر موردتوجه قرار گیرد که شامل حقوق مدنی

---

[1] *Jacobo Árbenz* Guzmán (1913 -1971).
[2] Camille Nimr Chamoun (1900 – 1987).
[3] Kim, E. M. (1998). *The Four Asian Tigers: Economic developments and Global Political Economy.* Emerald Group Publishing Limited.
[4] UN General Assembly Res. 46/116.

و سیاسی، و همچنین اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، واز همه مهمتر حق تعیین سرنوشت مردم باشد. به همین دلیل، نمی‌توان یک مجموعه از حقوق مانند حقوق مدنی و سیاسی را ابزار چانه‌زنی در مقابل حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ملت‌ها قرار داد.

از ویژگی‌های این‌گونه نگرش آسیایی دفاع از حقوق زنان به‌عنوان حقوق‌بشر، جنایت علیه زنان به‌عنوان جنایت علیه بشریت، ایجاد هم‌بستگی جهانی برای حقوق‌بشر درهمه آحاد واجزای آن، نیاز به الگوهای توسعه پایدار، به حداکثر رساندن توسعه انسانی، اهمیت انصاف و عدالت اجتماعی، توزیع عادلانه درآمد و توزیع منصفانه منابع هم در سطح ملی و هم بین‌المللی، و اطمینان یافتن از رابطه هماهنگ میان محیط طبیعی وانسانی، و درنهایت ایجاد فرآیندی که پیش-برنده توانمندساختن زنان و برابری جنسیتی هستند، را نام برد. به سخن بهتر، نظریه ارزش‌های آسیایی حقوق‌بشر که در اعلامیه بانکوک انتشار یافت، حقوق‌بشر را در پاسخ به نیازی عاجل برای پیش‌برد انسانیت و توسعه انسانی تفسیر می‌کرد. اهمیت اصلی این نظریه‌ها در سال ۱۹۹۳ بیشتر آشکار شد، و این هنگامی بود که برای اولین بار اجماعی منطقه‌ای در آسیا به وجود آمد که به نظریه "ارزش‌های آسیایی" معروف شد. بنابراین، ارزش‌های آسیایی دربرگیرنده حق تعیین سرنوشت، احترام به فرهنگ‌های مختلف، و اولویت یافتن توسعه اقتصادی بود. ماده ٦ اعلامیه بانکوک به صراحت اعلام می‌دارد که کشورها و ملت‌ها حق دارند نظام سیاسی خود را تعریف کنند، منابع خود را در کنترل گیرند تا بتوانند به توسعه اقتصادی و درعین‌حال توسعه اجتماعی و فرهنگی دست یابند. ماده ۸ اعلامیه صراحت دارد که هرچند حقوق‌بشر در ماهیت خود جهانی است، اما باید در پرتو شرایط فعال و سازنده‌ای که ویژگی‌های فرهنگی، تاریخی و مذهبی ملت‌ها را دربر می‌گیرد، تفسیر شده و سپس به شکل قواعد بین‌المللی درآیند. هرچند که چنین نگرشی به وضوح برشبیه بودن ارزش‌های حقوق‌بشری تاکید می‌کند، اما توجه را به ارزش‌های آسیایی برای توسعه اقتصادی، فرهنگی، و اجتماعی که دربرگیرنده احترام به شناسایی برابری تفاوت‌ها می‌باشد، جلب می‌کند.

تاکید بر پیوستگی توسعه اقتصادی با توسعه فرهنگی و اجتماعی از یک سو، و تکیه بر ضرورت یکپارچگی حقوق‌بشر که دربرگیرنده احترام و پیش‌برد حقوق مدنی و سیاسی می‌باشد، از دیگر سو، و در نهایت اصرار بر اصول همبستگی جهانی برای حقوق‌بشر، نظریه ارزش‌های آسیایی را مقابل این اتهام که گفتمانی نسبی‌گرا بوده و مانع از جهان‌شمولی گفتمان حقوق‌بشر می‌باشد، را به چالش می‌کشد. ماهاتیر محمد، نخست‌وزیر مالزی در سخنرانی خود در واشنگتن در سال ۱۹۹٦ بخوبی درهم پاشیدگی مرزهای مسلکی دوران جنگ سرد و آثار آن بر حقوق‌بشر را به خوبی نشان داد. او اصرار می‌کرد که غرب می‌بایست ارزش برابر نظریه‌های آسیایی را مورد اذعان و شناسایی قرار دهد.

تفسیر مفهوم دولت و دولت‌گرایی

آیا دولت ماهیتی قطعی و غیرقابل انعطاف دارد و یا اینکه باید به‌عنوان وضعیتی اجتماعی که دربرگیرنده نیازهای یک ملت باشد، تعریف شود؟ این پرسش نقش مهمی در ظهور نظریه ارزش‌های آسیایی داشت. اعلامیه بانکوک به اجماعی منطقه‌ای در پاسخ به این پرسش دست یافت. براساس اجماعی که بوجود آمد، تاکید زیادی بر حقوق اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی شده بود تا صرف حقوق منتزع از متون تاریخی، فرهنگی، مدنی، و سیاسی که غرب مدافع آنها بود. دراین ارتباط، این پرسش مطرح بود که آیا دولت باید ماهیتی غیرمداخله گرایانه داشته باشد و از هر نوع دخالت در توسعه ملی اجتناب ورزد تا الگو و فرآیند توسعه بتواند براساس نظریه بازار آزاد سرمایه-داری جامه عمل پوشد؟ پاسخ به این پرسش از نقطه نظر ارزش‌های آسیایی منفی است. مدافعان نظریه ارزش‌های آسیایی دست‌یابی به توسعه همه‌جانبه را در حیطه وظایف دولت قرار می‌دهند ،و بنابراین به نقش مداخله‌گر دولت برای توسعه اصرار می‌ورزند. این نگرش دولت-مداری تحت تاثیر فرهنگ همپیوسته آئین کنفسیوس قرار دارد، که این مسئولیت را به عهده دولت می‌گذارد تا برای رفاه و بهزیستی مردم در توسعه اقتصادی کشور نقش فعالی ایفا نماید.

از این‌روی در حالیکه فلسفه سیاسی غرب اولویت را به حاکمیت فرد در تقابل حاکمیت دولت قرار می‌دهد، نظریه‌های آسیایی خواهان ایجاد تعادلی سازنده میان حاکمیت فرد و حاکمیت دولت هستند تا به واسطه آن بتوانند موضوعات حیاتی توسعه‌یافتگی و کاهش فقر را نیز پاسخ گویند. به عبارت دیگر، برای آن‌ها دولت یک ذات قطعی سیاسی نیست که مشروعیت خود را از تامین آزادی‌های افراد و با پرهیز از مداخله به دست آورد. "لی‌کیوان یو"، نخست وزیر سابق سنگاپور، که سخن‌گوی پرشور نظریه ارزش‌های آسیایی بود، نظریه لیبرال عدم مداخله دولت را حتی عاملی مهم درشکل گیری مصائب اجتماعی مانند نرخ بالای مواد مخدر، فرو پاشیدگی خانواده، و معضلات مشابه می‌دانست. لذا استدلال می‌کرد که برخلاف نظریه لیبرال مبنی برعدم مداخله دولت برای دست‌یابی به توسعه اقتصادی، دولت باید نقش فعالی در ایجاد هماهنگی میان توسعه اقتصادی و رشد، تعالی مسئولیت و رشد اجتماعی، و هویت‌های فرهنگی ایفا کند. دولت برآیند وضعیت اجتماعی و مسئول پاسخ گویی به نیازهای جامعه است. دولت هم باید آسیب‌شناسی فرهنگی و اجتماعی را در دستور کار خود قرار دهد، و هم مسئولیت توسعه اقتصادی جامعه برای تامین رفاه و بهزیستی مردم را به عهده گیرد. این نقش و ماهیت دولت آسیایی در فرهنگ کنفسیوس ریشه‌های عمیقی دارد. درآن فرهنگ منافع جامعه بر فرد تقدم پیدا می‌کند، درحالی که در غرب حقوق فردی بر منافع جامعه و خیر عمومی پیشی می‌گیرد. به همین دلیل است که در مدل دولت لیبرال مشکلات جامعه نتوانسته است به درستی حل و فصل شود.[۱]

هرگاه دولت بتواند بر مبنای اجماع همپوش و هارمونی اجتماعی تعریف شود، مشروعیت خویش را در امتداد ریشه‌های فرهنگی و هویتی و نیازهای گروه‌های اجتماعی ترسیم کند، و به خواست واقعی مردم پاسخ دهد، چنین دولتی ساختارهای اجتماعی است که در متن شرایط تاریخی

---

1 Tom Plate, *Giants of Asia*: Conversation with Lee Kaun Yew.

و ملی شکل گرفته است. این دولت با تایید هویتی و فرهنگی مردم راه را برای توسعه همه جانبه کشورهموارمی‌سازد، ومشروعیتی به‌دست می‌آورد که به سختی ممکن است مورد تهدیدهای اجتماعی قرار گیرد. کی وان لی توضیح می‌دهد که مفهوم دولت تنها محدود به نظریه‌های انتزاعی قرارداد اجتماعی نیست، بلکه این اندیشه کنفسیوسی به عنوان اصلاح اجتماعی را بازتاب می‌دهد که یک جامعه وقتی در بهترین شکل خود قرار می‌گیرد که درآن هر فرد یک شهروند فعال واقعی و تعیین‌کننده سرنوشت خویش باشد. بنابراین دولت در نظریه ارزش‌های آسیایی تفاوت‌های ذاتی با مفهوم دولت غربی و یا در نقطه مقابل آن تعریف لیبرال لاکی دولت قرار دارد. دلیل این ادعا هم این است که ارزش‌های فرهنگی و باورهای ملی به مثابه ابزارهایی هستند که به واسطه آن‌ها می تاوان نارضایتی‌های اجتماعی دریافت کرده، صداها را شنیده، و سپس سازماندهی و و در جهت اهداف ملی بکار گرفت. اصل بحث دولت به عنوان یک وضعیت اجتماعی در نظریه ارزش‌های آسیایی این است که لیبرال دمکراسی ضرورتا نمی‌توان به توسعه عادلانه و پایدار منجر شود. بنابراین کی وان لی این نظریه را مطرح می‌سازد که دولت باید به نظم و انضباط توجه کند تا از طریق آن توسعه‌یافتگی جامعه نیز قابل تعریف و تعمیق باشد. ولی این نظم خود باید به تامین نیازهای اولیه، توسعه ملی، بهزیستی افراد جامعه معطوف باشد تا سرکوب و برقراری استبداد سیاسی، آن‌گونه که در سیستم‌های اقتدارگرا دیده می‌شود. این نقش دولت متفاوت از تعریف دولت لاکی در اندیشه سیاسی لیبرال است که توسط اروش‌های کنترل و توازن میان مردم و دولت، مرزهای مشروعیت آن تعریف می‌شود.

مفهوم نظریه دولت از دیدگاه ارزش‌های آسیایی قطعا در اقتصادهای نوظهور آسیایی و توانایی انها در مقابله با فقر تاثیرگذار بوده است. این‌گونه استنباط از فضای هنجاری که در درون آن دولت به‌عنوان بازیگر اصلی تحولات اجتماعی و توسعه اقتصادی نقش ایفا می‌کند، شاید بتوان به نوعی اندیشه نوهگلی تعبیر شود که به موجب آن از یک‌سو مفهوم شخص به عنوان بخشی از کل گروه و اجتماع محلی با مفهوم فرد (یا فردگرایی) جایگزین می‌شود، و از دیگر سو دولت در فضایی که ضرورت اخلاقی توسعه گروه و کل جامعه را ایجاب می‌نماید، محافظت از منافع و فضایل جامعه را برعهده می‌گیرد. از این‌روی مفهوم متفاوتی از حق شامل خانواده، سال‌خوردگان، صرفه جویی اقتصادی به‌جای مصرف بی‌رویه و غیرعادلانه، سخت کوشی، و کار گروهی جایگزین مفهوم انتزاعی حق و یا آزادی سیاسی- اجتماعی فردی در فرهنگ لیبرال می‌شود. در این نظریه‌ها دولت لیبرال عدم مداخله‌گر جای خود را به دولت توسعه‌ای می‌دهد که به‌عنوان ضرورتی اخلاقی عهده-دار رهبری جامعه با هدف بهزیستی، رفاه اجتماعی، توسعه اقتصادی، نظم و قانون و نیز برقراری تعادل نظام‌وار میان افراد جامعه می‌باشد. بنابراین، دولت پیش برنده توسعه همه جانبه جامعه است هرچند که از روی ضرورت گاهی ارزش‌های دمکراتیک و لیبرال موردنظر غرب ممکن است درآن فراموش شود. مدل دولت توسعه که به سرعت توانست ابعاد توسعه اقتصادی را فراتر از منطقه ببرهای آسیا توسعه داده و به مدلی برای ظهور مدل تایلندی، مالزیایی و اندونزیایی تبدیل شود، به سرعت مورد اقبال کشورهای آمریکای لاتین، آفریقا، و حتی خاورمیانه نیز قرار گرفت.

مفهوم اقتصادهای بازار و یا مختلط[1] در جوامعی مانند هند و یا برزیل و مکزیک را می‌توان با اطمینان مدلی از همان نظریه دولت در ارزش‌های آسیایی تفسیر و تلقی نمود. در همه این الگوهای دولت، توسعه اقتصادی جامعه بر توسعه آزادی‌های فردی پیشی می‌گیرد. خیرعمومی و منافع اجتماعی، ثبات و پایداری، و سعادت جمعی، و نیز قادر بودن برای رقابت در بازارهای جهانی در مقابله با بازیگران کلاسیک که سهم عمده‌ای در استعمار ملل داشته‌اند، اهداف اصلی نظریه دولت توسعه می‌باشند. پس دولت به‌جای حفاظت و حراست از مفهوم آزادی‌های فردی با وظیفه مسئولیت اجتماعی توصیف شده و درنتیجه سعادت همگان را در دستور کار آن قرار می‌دهد. آنچه که اتفاق می‌افتد این است که به‌دلیل ریشه دواندن در نیازهای جامعه، گروه‌ها، و نیز گروه‌های محلی، دولت از وفاداری‌های عمیق و همبستگی قابل اتکای ملی برخوردار شده و راه را برای فساد و تباهی، خودخواهی، زیاده طلبی فردگرایی در نظام‌های لیبرال اقتصادی، وظهور آفات اجتماعی گسترده مسدود می‌کند.

در این جهان بینی، همانند فلسفه لیبرال، دولت نماینده مردم است، اما نوع انتخاب، مشروعیت، و وظیفه دولت با تعریف فلسفی لیبرال آن متفاوت می‌باشد. در فلسفه لیبرال غربی دولت نماینده مردم است، ومردم نیز با تکیه برحقوق بنیادین و آزادی‌های فردی مشروعیت دولت را درنظام نمایندگی دمکراتیک تایید می‌کنند. درمدل آسیایی نیز دولت نماینده مردم است، اما مردم و حقوق آن‌ها در فضایی انتزاعی تعریف نمی‌شود. بلکه دولت نگهبان حقوق مردم در جامعه است. علاوه بر این همان‌گونه که توضیح داده شد، دولت عهده‌دار توسعه ملی و مبارزه با نابرابری‌های اقتصادی است. بنابراین هر دو نظریه لیبرال و ارزش‌های آسیایی وظیفه دولت را برمحور خیر-عمومی جامعه تعریف می‌کنند. واما فهم مفهوم خیرعمومی دراین دو نظریه متعارض کاملا متفاوت می‌باشد. درنظریه لیبرال خیرعمومی برمبنای برخورداری افراد از آزادی‌های بنیادین و ارزش‌های لیبرال دموکراسی تعریف می‌شود. درحالی‌که در نظریه ارزش‌های آسیایی، خیرعمومی و رفاه جمعی، کاهش نابرابری و فقر، عدالت اجتماعی، توسعه ملی، و تبدیل شدن جامعه به بازیگری قدرتمند در عرصه تعاملات بین‌المللی، تبدیل می‌شود. درنظر داشته باشیم که مدل دولت توسعه‌ای مورد توجه نظریه‌های آسیایی ترکیبی از دولت پدرسالارانه، اقتصاد بازار، و پیشرفت اقتصادی و اجتماعی بوده، و به همین دلیل می‌تواند از تنش‌های نژادی، قومی، و مذهبی نیز بکاهد. از این‌روی دربرگیرنده دولتی قدرتمند است که از درون تحولات اجتماعی سرچشمه گرفته و مفاهیم مردم سالاری و نظام فرهنگی را باهم پیوند می‌زند. به همین دلیل، این الگوی دولت می‌تواند بدیلی برای دموکراسی‌های ناکام در توسعه‌یافتگی، و جایگزینی برای الگوی دولت سوسیالیستی و مارکسیستی باشد. دراین بدیل، مفهوم حق به معنی فردی و انتزاعی آن جای خویش را به حقوق ملی داده و دولت قدرتمند به ابزار تحقق آن تبدیل می‌شود. نکته نوین و جذاب نظریه ارزش‌های آسیایی در همین نکته قرار دارد. فرد و حقوق ذاتی او در جامعه بزرگتری مفهوم می‌یابند که خود برآمده از پیوندی گسست‌ناپذیر میان خانواده‌ها، اقوام، و دوستان می‌باشد. درنتیجه مفهوم آزادی و برخورداری از استقلال فردی با پاسخگویی به نیازهای اجتماعی توسط دولت به عنوان وسیله تحقق توسعه

---

[1] Mixed Economies. Emerging Market Economies.

ملی، انسجام اجتماعی، و کاهش نابرابری تبدیل می‌شود. همه حقوق افراد درهمین تحقق اهداف اجتماعی معنی و مفهوم پیدا می‌کند.[۱]

افول دولت رفاهی و ظهور نسل سوم نولیبرالیسم

یکی دیگر از دلایل ظهور نظریه ارزش‌های آسیایی را باید در نظریه‌های گوناگون و متعارض توسعه جستجو کرد. جریان اصلی در تعریف توسعه استدلال می‌کند که اولا توسعه با پیشرفت اقتصادی معادل می‌باشد. ثانیا چنین پیشرفتی به توانایی‌های ملی برای تولید کالاها و خدمات منوط می‌باشد. این توسعه‌یافتگی راه را برای جمع‌آوری سرمایه و بازگشت آن به جریان توسعه، و نهایتا تقسیم عادلانه دستاوردهای آن میان مردم هموار می‌سازد. این نظریه توسعه‌یافتگی بر شرایطی که طی آن از طریق کاهش نابرابری و فقر، پیشبرد و تعالی توانایی‌های انسانی روز بروز بهتر شود، دلالت دارد. درواقع ظرفیت اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جامعه به تولید، سرمایه‌گذاری و توزیع منوط می‌باشد.

طبق این تعریف ساده‌انگارانه، هدف از توسعه رشد اقتصادی است. رشد اقتصادی نیز به معنی امرانتخاب آزادانه و اداری مردم نیست، بلکه ضرورتی برای تداوم حیات اجتماعی می‌باشد. چنین تعریفی از توسعه علاوه بر ساده انگاری، ماهیتی اقتدارگونه دارد، به این دلیل که بهزیستی انسانی را اولا محدود به برخورداری از منافع مادی محدود می‌سازد، و ثانیا آنرا به مدرن شدن و عبور از سنت‌های فرهنگی تقلیل می‌دهد. درنتیجه نوعی فرضیه فرا-دستی و فرود-ستی ایجاد کرده و مرزهایی غیرقابل گسست برای آن تعریف می‌کند. این تعریف توسعه‌یافتگی، ناتوانی بسیاری از جوامع در توسعه ملی خود را به ناتوانی هویتی و فرهنگی آنان در هماهنگی با شرایط مدرن شدن مرتبط می‌داند. از این‌روی، نظریه پردازان این نگرش به توسعه توصیه می‌کنند که برای عبور از ایستایی و عدم توسعه، ویژگی‌های فرهنگی- هویتی و تأملات تاریخی ملت‌ها که مانعی بر سرراه آنان است، باید از فرآیند توسعه‌یافتگی جامعه دور انگاشته شوند. هرگاه جامعه‌ای بتواند از ویژگی‌های خاص فرهنگ سنتی خود عبور کند و برمبنای عقلانیتی محاسبه‌گر گام در مسیر مدرن شدن بردارد، به شرایطی دست می‌یابد که درآن رشد بالای اقتصادی، بطور طبیعی، زمینه‌های رفاه اقتصادی و بهزیستی اجتماعی را برای مردم فراهم سازد. برای اینان توسعه به معنی رشد اقتصادی است و معیار اندازه‌گیری این توسعه‌یافتگی نیزحجم تولید و خدمات می‌باشد. دراین شرایط توسعه‌یافتگی است که زمینه‌های برخورداری از آزادی‌های اساسی و حقوق‌بشر نیز هموار و میسر می‌گردد.

---

[1] Barr, M.D. (2000). Lee Kaun Yew and the Asian Values Debate. *Asian Studies Review* 24, No.3.

عمده نظریه‌های توسعه در دوران بعد از جنگ جهانی دوم توسعه را معادل با رشد اقتصادی می‌دانستند. والت راستو در کتاب *مراحل رشد اقتصادی*[1] که آغازگر نظریه پردازی توسعه بین الملل بود، پنج مرحله را برای رشد اقتصادی کشورهای در حال‌توسعه معرفی می کند.

۱ - در آغاز جوامع توسعه‌نیافته از ایستایی و رکود در عذاب هستند چراکه روش‌های زندگی سنتی را دنبال می کنند. دراین جوامع درآمد پایین است، تکنولوژی در پایین‌ترین سطح خود قرار دارد، روابط اجتماعی ابتدایی و محدود است، ساختارهای اجتماعی سلسله مراتبی هستند، اقتصاد اساسا کشاورزی است، و ساختارهای مذهبی و تیول داری راه را برای توسعه‌یافتگی اقتصادی مسدود کرده‌اند.

۲ - برای عبور از شرایط عقب ماندگی، اینگونه جوامع باید با ایجاد تغییرات و ترتیبات خاصی خود را آماده تغییرات بنیادین برای توسعه‌یافتگی نمایند. این ترتیبات شامل دگرگونی‌های عمیق درچشم اندازهای مربوط به مفهوم حیات، دریافت تجربه و درس‌های ملل توسعه‌یافته هم درسطح ملی و هم حیطه بین‌المللی، سرمایه گذاری اقتصادی و اجتماعی، کاهش وابستگی به کشاورزی، کاهش نرخ تولید نسل، پایان بخشیدن به ارزش‌های محافظه‌کار، و توجه به مهارت-های فردی برای توسعه‌یافتگی، است.

۳- با چنین تغییراتی جامعه آماده اوج‌گیری و پرواز به سوی توسعه‌یافتگی اقتصادی می-شود. دراین مرحله، سرمایه‌گذاری دربخش‌های کلیدی اقتصادی مانند صنعت افزایش می‌یابد، همه ساختارهای اجتماعی به رشد اقتصادی معطوف می‌شوند، تجارت خارجی افزایش می‌یابد، و راه برای جمع‌آوری و انباشت سرمایه، و سپس توسعه دانش و تکنولوژی هموار می‌شود.

۴ - در مرحله چهارم باید اقداماتی انجام پذیرد تا شتاب توسعه‌یافتگی در شرایطی ثابت و بدون رکود باقی بماند. درواقع رشد اقتصادی نوپای آن جوامع باید به شرایط بلوغ نزدیک شود تا در مقابله با تغییرات و رخدادهای ناخوانده‌ای که آسیب‌پذیری ایجاد می کنند، مقاومت کند. لازمه ضروری این بلوغ اقتصادی توسعه‌یافتگی، استفاده از ابزارهای نوین دانش و تکنولوژی می‌باشد.

۵ - با عبوراز چهارمراحل پیشین، جامعه می‌تواند به توانایی مردم برای مصرف بالا دست می‌یابد. هرگاه رشد اقتصادی از این مراحل پنج گانه عبور کند، شرایط توسعه‌یافتگی موثر و پایداری فراهم می‌شود که درآن مردم از رفاه لازم برخوردار خواهند بود، و ملاک لازم برای سنجش توسعه اقتصادی نیز توان مردم برای مصرف کالاهای مورد نیاز است. بنابراین، هدف فرآیند توسعه‌یافتگی ایجاد نوعی رفاه است که در مصرف انبوه مردم خلاصه می‌شود.

برای رسیدن به چنین جامعه آرمانی، دولت باید از هرنوع مداخله در جریان تولید و توزیع خودداری ورزد. تنها وظیفه‌ای که دولت به عهده دارد، محافظت از جریان اقتصاد آزاد است تا

---

[1] Rostow ‹W. (1960). *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto.* Cambridge University Press.

براساس آن افراد بتوانند با رقابت‌های آزاد اقتصادی برای حصول منافع خویش، جامعه را نیز به‌سوی تعالی و رشد اقتصادی رهنمون نمایند. شرط ضروری قرارگرفتن دراین مسیر تحولات مدرن نیز عبور از زندگی سنتی و نادیده انگاشتن ویژگی‌های فرهنگی- قومی و تاریخی است که آنها را درحالت ایستایی و عدم توسعه‌یافتگی قرارداده است.

نظریه رشد اقتصادی و مدرن شدن، در نگاه اول قانع کننده و جذاب به نظر می‌رسد. طبیعتاً با خود درس‌های ارزشمندی نیز برای کشورهای درحال توسعه دارد. به‌عنوان مثال نقش دانش و تکنولوژی، ایجاد روحیه رقابت پذیری و ساعی بودن، ضرورت پاسخ گفتن به نیازهای اقتصادی مردم، تغییر درچشم اندازهای زمین‌گیر کننده، و آشنایی با معیارها و مفاهیم توسعه در سطح ملی و بین‌المللی، از ویژگی‌های نظریه رشد اقتصادی است. بااین وصف نظریه رشد اقتصادی که بر مبنای فرضیات سرمایه‌داری تعریف شده است از ضعف‌های غیرقابل انکاری نیز در عذاب می‌باشد. به‌عنوان مثال موارد زیر را می‌توان مورد توجه قرار داد:

- بی‌توجهی به ساختار سرکوب‌گر سیستم بین‌المللی و پیش زمینه‌های استعماری محدود کردن مفهوم چند بعدی و همه جانبه توسعه به رشد اقتصادی صرف،
- تعریف فرضیه رشد اقتصادی بر محور دوگانه‌گرا و متقابلاً چالش‌کننده میان مدرن و سنتی،
- بی‌توجهی به روابط اجتماعی متنوع در درون جوامع و همچنین میان جوامع مختلف،
- نادیده انگاشتن ساختار هویتی و فرهنگی جوامع و کشورها،
- غفلت ورزیدن نسبت به پیچیدگی‌های فرهنگی به‌عنوان موانع جدی برسر راه توسعه‌یافتگی،
- توصیه به یک روش واحد و ثابت برای همه جوامع متکثر و متنوع درحال‌توسعه،
- توجیه یک نظریه فرا-دستی مبتنی بر تجارب کشورهای توسعه‌یافته به کشورهای درحال‌توسعه و فراموش کردن علل و زمینه‌های عدم توسعه. (مسائلی، ۲۰۱۸)

نظریه رشد اقتصادی در سال‌های میانی دوران جنگ سرد در مرکز مباحث مرتبط با توسعه کشورهای جنوب قرار گرفت. این رهیافت برای توسعه خود براساس دو استراتژی توجیه می‌شد:

اول - استراتژی توسعه اقتصادی درکشورهای درحال‌توسعه با هدف جلوگیری از فرو افتادن آنان به حیطه نفوذ کمونیسم.

دوم- استراتژی قانع سازی آیینی کشورهای درحال‌توسعه برای پذیرش فرآیند مدرن شدن آنگونه که توسط لیبرال دمکراسی‌ها تعریف و تدوین می‌شود. (همان)

درواقع نظریه رشد اقتصادی نماینده این اعتقاد بود که مردم کشورهای درحال توسعه فقط از طریق مدرن شدن و با رهبری کشورهای توسعه‌یافته غربی می‌توانند رشد اقتصادی را تجربه

نمایند. افزون براین، همانگونه که قبلا نیز به اجمال توضیح داده شد، این نگرش به توسعه فقط بعد اقتصادی دارد و برمبنای فرضیات بازار آزاد توجیه می‌شود. این آزادی برای رقابت در بازار بخودی خود آزادی‌های فردی را نیز تامین می‌کند. لذا توسعه از مباحث لیبرال دمکراسی و حقوق‌بشرغیرقابل تفکیک است.

درحالی‌که نظریه‌های رشد اقتصادی به اشکال و عناوین مختلف برای توسعه کشورهای جنوب توجیه می‌شدند، و مشروعیت خود را بر مبنای عدم مداخله دولت برای حفاظت از ارزش‌های لیبرال توجیه می‌کردند، در درون جوامع غرب بویژه ایالات متحده آمریکا نظریات و مداخله جویانه مدل کینزی اقتصاد با هدف حفاظت از بنیادهای جامعه سرمایه‌داری، بیشتر مورد توجه سیاست‌مداران و برنامه‌ریزان قرار گرفت. به‌عبارت بهتر، اقتصادهای مداخله جویانه کینزی نوعی لیبرالیسم اقتصادی تعدیل شده بود که با ارائه مفاهیم ملایمی از سوسیالیسم اجتماعی می-خواست به نقایص سرمایه‌داری پاسخ دهد. لذا نباید با اشکال اقتصادی مداخله جویانه کلاسیک مارکسیستی و یا حتی نظریه‌های دولت توسعه معادل گرفته شود. شایان ذکر است که این گونه اقتصاد که مشابهت‌هایی با مکتب تاریخی آلمان[۱] دارد، بر اتحادی میان حیات اقتصادی و اجتماعی اصرار ورزیده و تاکید می‌کند که در شرایط بحران اقتصادی، بازار نمی‌تواند اقتصاد را به تعادل برساند. لذا دولت باید با برنامه‌ریزی برای اشتغال، جلوگیری از رکود، و رونق اقتصادی نقش اصلی را در شکوفایی اقتصادی کشور ایفا کند.

جان مینارد کینز[۲] موسس این مکتب اقتصادی با درنظر داشتن آثار و عوارض رکود اقتصادی سال ۱۹۲۸ در تحقیقات خود شامل *رسال‌های درباب پول*[۳] و نیز *راه‌های حصول به رفاه* (کینز ۲۰۱۲)[٤] این بحث را از اقتصاد به حیطه سیاسی و نظریه دولت کشاند که در شرایط بحران اقتصادی، باید از فلسفه بازار آزاد عبور کرده و دولت کنترل برنامه‌ریزی را به‌دست گیرد تا عدم تعادل اقتصادی بتواند درمان شود. چنین نظریه‌ای توسط تحلیل‌گران اقتصاد کلان بویژه در دوران پس از جنگ دوم مبانی کار و برنامه ریزی قرار گرفت. براساس اجماعی که پیرامون این‌گونه نظریه پردازی سرمایه‌داری بازنگری شده[٥] صورت پذیرفت، سیاست‌های بازار ضرورتا نمی‌تواند به برقراری بهزیستی افراد منجر شود. شاید اصلی ترین دلیل این ناکامی سرمایه‌داری این است که اقتصاد بازار آزاد ماهیتی هرج و مرج گونه دارد، در نتیجه نوعی عدم قطعیت در خصوص شیوه‌های

---

[۱] مکتب تاریخی آلمان رویکردی به اقتصاد و مدیریت دولتی بود که در قرن نوزدهم آلمان پدیدار شد و تا قرن بیستم در آنجا تسلط داشت. پیشگامان این مکتب اقتصاد مولد و توسعه کشور را مولود شرایط تاریخ و فرهنگی جامعه می دانستند. نگاه کنید به:
Shionoya, Y. (2005). *The Soul of the German Historical School: Methdological Essays on Schmoller, Weber, and Schumpeter.* Springer.

[2] John Maynard Keynes (1883-1946).

[3] Keynes, J.M. (1930). *Treaties on Money: The Applied theory of Money.* Macmillan.

[4] Keynes, J.M. (1933). *The Means of Prosperity.* Macmillan.

[5] Capitalist revisionism.

رشد اقتصادی بوجود می‌آورد. بنابراین، دولت باید عهده‌دار بازگرداندن قطعیت به حیطه اقتصادی باشد. چنین مداخله‌ای مزایای ویژه‌ای هم در پی خواهد داشت که عبارتند از استقرار عدالت اجتماعی، برابری بیشتر، و حراست از آزادی‌های اساسی. از این‌روی اقتصادهای کنیزی در دوران پس از جنگ مورد توجه همه احزاب سیاسی و دمکراتیک، سوسیالیست، احزاب کارگری، و حتی محافظه‌کار قرار گرفت. باور اصلی این بود که مداخله و سرمایه‌گذاری دولت نه فقط می‌توان اقتصاد را به تعادل بازگرداند، بلکه برای میلیون‌ها سرباز بازگشته از جنگ نیز می‌تواند اشغال ایجاد کند. (همان)

اقتصادهای کنیزی توانست از سال‌های پایانی جنگ جهانی دوم تا سال‌های ۱۹۷٤ از طریق نوعی سازش میان سرمایه‌داری و دمکراسی، شکل اصلاح شده‌ای از سرمایه‌داری را معرفی نمود که با منافع طبقه کارگر و خیرعمومی جامعه نیز هماهنگ بود. در نتیجه اقتصادهای کینزی ابزار سیاست‌گذاری قدرتمندی بودند که می‌توانستند از یک سو مانع از بروز بحران‌های پیچیده در درون جامعه سرمایه‌داری شوند، و از دیگر سو با حمایت از اتحادیه‌ها و ایجاد اشتغال، طبقات کارگری را نیز در برابر سرمایه‌داری افسار گسیخته حمایت نمایند. از این نقطه نظر اقتصادهای کینزی را باید به منزله انقلابی در درون نظام‌های سرمایه‌داری به حساب آورد.

ولی از همان سال‌های آغازین، نظریه کینزی با چالش‌های جدی روبه‌رو بود. به عنوان مثال هاری جانسون[1] از دانشگاه شیکاگو استدلال می‌کرد که سیستم کینزی انحرافی است و از اصول سرمایه‌داری و از پایه‌های علمی برخوردار نیست. (جانسون، ۱۹۷۱) جانسون پیشنهاد می‌کرد که باید موضوع تقاضا و اهمیت را فراموش کرد و به نظریه کارایی بازار بازگشت. اما استدلال می‌کرد که چنین اقتصادهای برنامه‌ریزی شده و مداخله‌گرایانه با اتخاذ صنعتی گرایی و خود کارآمدی[2] به عنوان اهداف اولیه برنامه‌ریزی اقتصادی به مسیر خطایی رفته‌اند. این امر موجبات سرمایه‌گذاری غیرمولد درکشورهای در حال‌توسعه، به ویژه کشورهای آفریقایی بوده، و از این‌روی عدم توسعه‌یافتگی ناشی از میراث استعمار را فراهم آوده است. این غیرمولد بودن حتی ناشی از نابرابری در درون ساختار جهانی هم نیست. بلکه عدم توسعه در سیاست‌های توسعه مداخله‌گرای مدل کینزی ریشه دارد.

از اوایل ۱۹۷۰ با شروع روند رو به صعود تورم، مولد بودن اقتصادی با بحران‌هایی مواجه شد. در نتیجه اقتصادهای غرب، و به ویژه ایالات‌متحده آمریکا، با نوعی رکورد تورمی[3] مواجه شد که به موجب آن نظریه کینزی رشد اقتصادی به چالش کشیده شد. این شرایط بهترین فرصت را برای نولیبرال‌ها فراهم آورد تا اقتصادهای کنیزی را سبب اصلی مشکلات دانسته و دیگر برنامه‌ریزان اقتصادی را برای توسعه اقتصاد بازار آزاد فراخوانند. البته برخلاف نظر و استدلال نولیبرال‌های

---

1 Harry Johnson.
2 Self- Sufficiency.
3 Stagflation.

اقتصادی، بحران در سیستم اقتصادی غرب ریشه در موضوعات دیگری داشت که برخی از آن‌ها می‌تواند موارد زیر باشد:

- دو برابر شدن قیمت نفت توسط کشورهای صادرکننده نفت (اپک) در دهه ۱۹۷۰.
- رشد بالای بیکاری که بواسطه افزایش جمعیت ناگهانی حادث شد.
- هزینه‌های بالای نظامی برای استقرار سلطه آمریکا در مناطق مختلف جهان.
- مداخله‌های توسعه طلبانه امریکا در دوران جنگ سرد.

در این شرایط، راست‌گرایان و نولیبرال‌ها بهترین فرصت را به دست آوردند تا برای پیشبرد الگوهای مطلوب خود، اقتصادهای مداخله‌گرایانه دولتی را به چالش بکشند. سال‌های ۸۰-۱۹۷۹، و به دنبال به قدرت رسیدن مارگارت تاچر و رونالد ریگان، زمینه مساعدی بوجود آورد تا نسل نوین نولیبرال‌ها مانند میلتون فردمن[1] که واضع اصلی مکتب اقتصاد پولی در اندیشه سیاسی بود،[2] این اندیشه کهن نولیبرال را دوباره مطرح سازند که بحران‌های اقتصادی و تورم از طریق کنترل عرضه پول می‌تواند مرتفع شده و اقتصاد را به‌تعادل بازگرداند. مهم‌ترین بحث این نولیبرال‌ها این بود که بحران‌های اقتصادی ناشی از ناتوانی ذاتی اقتصاد بازار آزاد نیست، بلکه ناشی از فقدان آزادی در اقتصاد بازار است. از این‌روی باید به‌سوی پیش فرض‌های اقتصاد کلاسیک اسمیتی بازگشت و دولت را به طور کلی از مداخله در اقتصاد برحذر داشت. درواقع دولت فقط باید نقش نوار نقاله[3] را بازی کند که اقتصاد ملی را در بازارهای جهانی ادغام می‌کند. به موجب چنین استدلالی آزادی‌اقتصادی همراه با آزادی‌های فردی موتور مولد توسعه اقتصادی خواهد بود. نولیبرال‌ها که توانستند نوعی ائتلاف با راست گرایی سیاسی و گروه گرایی مذهبی امریکا را شکل بخشند، با هماهنگ کردن خود محافظه‌کاری نوینی[4] را بوجود آوردند که عصری نوینی از توسعه یافتگی همه‌جانبه در حیات بشری را نوید می‌داد.

سیاست‌های نولیبرال دراواخر دوران جنگ سرد یعنی یعنی سال‌های ۹۰-۱۹۸۹ وارد مرحله نوینی شد که می‌بایست به عنوان عصر نهادین سازی اندیشه‌های نولیبرال نام‌گذاری شود. براساس اجماعی که میان بانکداران، نظریه پردازان پولی، و نیروهای محافظه‌کار سیاسی بوجود آمد، نولیبرالیسم با بکارگیری نظریه مدیریت خوب، اعلام نمود که توسعه‌یافتگی فقط از طریق انجام اصلاحات ساختاری در درون کشورهای درحال توسعه امکان‌پذیر می‌باشد. به موجب اجماع واشنگتن،[5] توسعه اقتصادی با برخورداری از آزادی‌های فردی در بازار ملازمه دارد. از این‌روی ساختارهای کشورهای در حال‌توسعه باید مطابق با توصیه‌های نهادهای پولی بین‌المللی ازجمله

---

[1] Milton Friedman (1912-2006).
[2] The Monetarist School of Political Thought.
[3] State as a conveyer belt.
[4] Neo-Conservatism.
[5] Washington Consensus.

صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی خود را برای تغییراتی بنیادین برحول محورهای زیر آماده نماید. (همان)

- نظم مالی
- کاهش سرمایه گذاری‌های عمومی و دولتی
- اصلاحات مالیاتی
- تعدیل نرخ ارز رقابت پذیر
- تعدیل نرخ بهره
- تشویق سرمایه‌گذاری خارجی
- خصوصی‌سازی نهادها و شرکت‌های دولتی
- برداشتن موانع قانونی برسر راه اقتصاد بازار آزاد
- تامین حق مالکیت خصوصی
- آزادسازی تجارت خارجی

هنگامی که استدلال‌های نولیبرالیسم اقتصادی مورد توجه قرار گیرند، سه فرضیه اصلی در زیرساخت‌های آن نمودار می‌شوند:

اول - عدم مداخله دولت در توسعه اقتصادی

دوم - خصوصی‌سازی بنگاه‌ها، تاسیسات، و شرکت‌های دولتی

سوم - تامین آزادی برای رقابت در اقتصاد بازار

علی‌رغم همه توجیهاتی که برای مشروعیت سیاست‌های اجماع واشنگتن ارائه شد، این موج نوین نولیبرال اقتصادی به‌سرعت با انتقادات فراوانی مواجه گشت. به‌عنوان مثال، می‌توان به آثار زیان‌بار خصوصی‌سازی کشورهای درحال توسعه توجه داشت، و یا نابرابری شدیدتر در نه تنها کشورهای در حال‌توسعه، بلکه در درون جوامع توسعه‌یافته صنعتی را در نظر گرفت. در این ارتباط، این فرضیه چهره خود را نشان می‌دهد که نولیبرالیسم نهادین چهره دیگری از امپریالیزم ناپیدا و پنهان است.

در میان انتقادات به سیاست‌های نولیبرالی، نظریه ارزش‌های آسیایی استدلال‌ای خود را عرضه می‌دارند. آنگونه که پیشتر توضیح داده شد، نظریه ارزش‌های آسیایی بر مبنای مداخله دولت، سرمایه‌گذاری برای حفظ و حراست از کیان خانواده و گروه‌های محلی، و برنامه‌ریزی اقتصادی منظم و مولد استوار است. از این‌روی هرچند به لحاظ ماهوی با اقتصاد کینزی متفاوت می‌باشد، اما مشابهت‌هایی را با آن اقتصادها به معرض نمایش می‌گذارد که مداخله دولت برای تامین توسعه اقتصادی و اجتماعی کشورها ضروری می‌داند. در یک چنین چشم‌اندازی، یعنی ناتوانی نولیبرالیسم در رسیدن به اهداف خود، افول اقتصادهای کینزی، و سقوط سیستم‌های

کلاسیک مارکسیستی، نظریه ارزش‌های آسیایی بخوبی توانست مفروضات مورد نظر خود را به معرض نمایش بگذارد.

در پرتو چنین پیش‌زمینه‌های تاریخی است که نظریه ارزش‌های آسیایی در صدر مباحث مرتبط با حقوق‌بشر قرار گرفت. همانگونه که توضیح داده شد، پیشگامان نظریه ارزش‌های آسیایی این بحث را مطرح ساختند که مدل اعلامیه جهانی حقوق‌بشر که دربرگیرنده حقوق مدنی و سیاسی سنت فلسفی لیبرال می‌باشد، توسط کشورهای پیروز در جنگ جهانی دوم تدوین شده است، و بنابراین نمی‌تواند دربرگیرنده واقعیات و نیازهای کشورهای توسعه‌نیافته باشد. نخست‌وزیر اندونزی علی آلتاس [1] وزیر خارجه اندونزی در دفاع از ارزش‌های آسیایی اعلام داشت که حقوق‌بشر فقط شامل حقوق مدنی و سیاسی نیست. امروزه مردم دریافته‌اند که حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی برای آن‌ها با اهمیت‌تر می‌باشد. وی می‌افزاید که اعلامیه جهانی حقوق‌بشر در سال ۱۹۶۸ توسط ۵۱ کشور امضا شد، در حالی که امروزه بیش از ۱۲۰ کشور به جمع اعضای جامعه بین-المللی اضافه شده است. لذا لازم است توازنی میان دیدگاه‌های مختلف مردم جهان راجع به گفتمان حقوق‌بشر و آزادی‌های اساسی برقرار گردد. نکته‌ای که درنظریات او و همفکرانش در شرق آسیا حائز اهمیت است این می‌باشد که در شرایط کنونی هیچ کشوری اهمیت حقوق‌بشر را انکار نمی‌کند، همه کشورهای جهان نیز معتقدند که حقوق‌بشر باید در آحاد زوایای زندگی مورد احترام قرار گرفته و پیش برده شود. اما مهم این است که بدانیم آیا این حقوق فقط آن‌هایی هستند که توسط غرب معرفی شده‌اند یا این‌که حقوق‌بشر دربرگیرنده مسئولیت اجتماعی، حفاظت از ارزش‌های فرهنگی جوامع مختلف، و احترام به حقوق اقتصادی ملت‌ها نیز می‌باشد.

این نکته مهم، یادآور بحثی است که جان راولز نیز در اندیشه فلسفی خود مطرح می-ساخت. به نظر راولز موضوع دولت و حاکمیت ملی باید به آنچه که مردم یک کشور می‌خواهند، و نه این‌که با دیدگاه‌های جوامع لیبرال دمکراسی غربی شیوه زندگی مردم دیگر سنجیده و قضاوت شود. بنابراین راولز وجه تمایزی میان مفهوم دولت و مفهوم ملت برقرار می‌کند. به نظر او مفهوم دولت به معنی سنتی آن که از دیدگاه واقع گرایانه فقط براساس ملاحظات امنیتی تعریف شده، و برمبنای حاکمیت مطلق عمل می‌نماید، امروزه منسوخ و غیرکارآمد شده است. لذا باید به موضوع توانایی‌های ملت بازگشت. راولز سعی می‌کند این اندیشه را به میان آورد که ملت‌ها خود باید تصمیم بگیرند چگونه می‌خواهند زندگی کنند، و چگونه الزامات آنرا فراهم می‌آورند. چنین برداشتی از حقوق ملت‌ها برای توسعه خویش نکته اصلی بحث ارزش‌های آسیایی است. به عبارت بهتر، منطقی بودن ایجاب می‌نماید که گفتمان حقوق‌بشر و موضوعات دمکراسی مطلق مفاهیمی مطلق در نظر گرفته نشوند. همچنان که آنها نباید فقط به نظرگاه غرب محدود شوند. بلکه حقوق‌بشر زائیده اندیشه‌های بشریت، سنت‌های ملی، و اندیشه‌های فرهنگی مختلف است. در بحث حقوق‌بشر نمی‌توان ویژگی‌های اساطیری ملل، تاریخ آن‌ها، اسطوره‌های فولکور، و دیگر اجزای شکل دهنده

[1] Ali Alats (1932-2008).

هویت آنان را نادیده گرفت. در واقع هر ملتی باید بتواند خود را آن‌گونه که می‌فهمد بیان نماید چرا که ملت‌ها ویژگی‌های خاص خود را دادند.

قوام و استدلالات صحیح ارزش‌ها آسیایی را می‌توان در فلسفه سیاسی غرب هم جستجو کرد. به عنوان مثال یوهان هردر،[1] در طرح کلی فلسفه تاریخی می‌گوید که شکل‌گیری ملیت به‌عنوان یک هویت جمعی آنها و در توسعه فرهنگی مردمان آن ریشه دارد. به نظر او این اصلی است که باید به‌عنوان عالی‌ترین قانون طبیعت مورد توجه قرار گیرد. لذا باید اجازه داد که انسان‌ها آن‌گونه که می خواهند باشند، و برای این بیان هویتی خویش، آنچه را برای خویش بهتر می‌دانند، انتخاب کنند. نه چیزی را باید به زور از آن‌ها گرفت و یا دیدگاهی را به آن‌ها تحمیل کرد. هویت ملت‌ها در درون متن تاریخی و فرهنگی آنان ساخته می‌شود. لذا خطاست تصور کنیم که برای خوشبخت بودن و بهزیستی آنها باید حتما شبیه به اروپایی‌ها شوند.[2] (هردر، ۱۸۰۳: ۲۴۹)

کوفی عنان در بیانات مشابهی همان نظریه فرهنگی حقوق‌بشر را مورد توجه قرار داده و می‌گوید که حقوق‌بشرآن گفتمانی نیست که فرد ثروتمند با زندگی لوکس خواهان آن است. آفریقایی به اینگونه حقوق نیاز ندارد. حتی دفاع از چنین نگرش محدودی از حقوق‌بشر، نوعی تبانی علیه هویت فرهنگی ملت‌ها توسط ملل توسعه‌یافته است. وی تاکید می‌کند که حقوق‌بشر آفریقایی است، آسیایی است و آمریکایی، حقوق‌بشر به هیچ ملتی متعلق ندارد، به هیچ قاعده‌ای محدود نیست. بلکه حقوق‌بشر اساسا برای بشریت است. حقوق‌بشر برآمده از تاریخ بشریت است و به آن تعلق دارد.

در مرکز بحث اندیشه‌های آسیایی اولویت اقتصادی و بهزیستی مردم با تاکید بر آزادی‌هایی که در باورهای فرهنگی آنان ریشه دارد، تعریف شده است. بنابراین معجزه اقتصادی آسیا، یعنی ظهور ببرهای آسیایی، و سپس شکل‌گیری اقتصادهای مانند الگوی تایلندی، اندونزیایی، و یا مالزیایی را باید برمحوریت ارزش‌های آسیایی یعنی اهمیت فرهنگ، سنت‌ها، و نهادهای اجتماعی و سیاسی آنان توضیح داد. این‌گونه ارزش‌های آسیایی، به نهاد خانواده، اجماعی همپوش برای تعریف زندگی، حیات و نیازهای کامیونیتی، نظم و انظباط، فروتنی، پشت‌کار، و صرفه‌جویی اهمیتی هویتی-فرهنگی فراوانی می‌دهند. لذا برای آنان دخالت دولت برای پیش‌برد چنین ارزش‌هایی کاملا طبیعی است. حتی دمکراسی نیز اگر فارغ از کنترل باشد، جامعه را به هرج‌ومرج می‌کشاند. لذا آسیایی‌ها می‌خواهند الگوی خاص بهزیستی خویش را دنبال کنند، حتی اگر به بهای تقلیل حقوق و آزادی‌های مدنی و سیاسی همراه باشد. به همین دلیل می‌توان جوامع آسیای دور و جنوب شرق آسیا را جزو با ثبات ترین کشورهای جهان دانست چرا که در آنها نوعی هم‌بستگی ملی ریشه‌دار تاریخی شکل گرفته است. جریانات موازی دیگر نیز در آمریکای لاتین مشاهده می‌شود که از درستیز با سلطه غرب درآمده و بر بومی‌سازی فلسفه رهایی‌بخش و حتی الهیات مستقل آمریکای لاتین اصرار می‌ورزد.

---

[1] Johann Gottfried von *Herder* (1744 – 1803).

[2] *Herder*, J.G. *Outlines of a Philosophy of the History of Man.*

ادبیات سیاسی آفریقا نیز بیانگر بازتاب‌دهنده هویت خاص آفریقایی[۱]، فلسفه حیات قاره، و احساس آفریقایی بودن است.[۲]

به هر حال سخن گفتن از چالش اندیش‌های آسیایی در تقابل حقوق‌بشر رایج کار آسانی نیست چرا که از یک سو ارزش‌های آسیایی دربرگیرنده پهنه گسترده‌ای از ادیان، فرهنگ‌ها، قومیت-ها، سیستم‌های ارزش، و شرایط تاریخی است. از دیگر سو به دلیل عدم فهم صحیح از بحث ارزش‌های آسیایی، باعث شده است تا بهانه‌هایی فراهم آید تا به موجب آن ارزش‌های آسیایی مورد نقد قرار گیرند. از این‌روی برای توضیح روشن چالش نظریه ارزش‌های آسیایی نسبت به گفتمان رایج حقوق‌بشر، چند بحث مرکزی را مورد توجه قرار می‌دهیم

اهم مباحث

الف: موضوع اولویت‌ها

اولویت در حقوق‌بشر و این که کدامین نسل آن باید در برنامه ریزی‌ها مورد توجه ملل آسیایی قرار گیرد، موضوعی است که باید توضیح داده شود. منظور این است که تصورات ابهام آلودی که ادعا می‌کنند آسیایی‌ها حقوق مدنی و سیاسی را انکار کرده و فقط بر فرهنگ همپیوندی خود اصرار می‌ورزند، نادرست و قضاوتی اشتباه است. به نظر آنان تضادی آشتی ناپذیر میان حقوق‌بشر نسل اول شامل حقوق و آزادی‌های مدنی و سیاسی، و حقوق نسل دوم یعنی آزادی برای تعیین سیستم اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، و نیز حق تعین سرنوشت، وجود دارد . به همین دلیل، از نقطه نظر اندیشه‌های غربی تضاد میان این دونسل حقوق‌بشر اجتناب‌ناپذیر است. برای توسعه یافتگی ملت‌ها باید حقوق‌بشر نصل اول مبنای کار قرار گیرد. به همین دلیل، ایالات متحده آمریکا هنوز مقاوله‌نامه حقوق اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی را هنوز در قانون گذاری داخلی تصویب نکرده است.

آسیایی‌ها معتقدند که تضادی اساسی میان این دو نسل حقوق‌بشر وجود ندارد، بلکه چالش‌ها و نقدها برسر اولویت‌ها است. در حالی که غرب حقوق نسل اول را مبنای سیاست گذاری‌های خود قرار می‌دهد، آسیایی‌ها اولویت را به نسل دوم داده و تصریح می‌کنند که بنا برضرورت‌های توسعه ملی، حتی ممکن است درشرایطی بخش‌هایی از حقوق نسل اول بطور موقت کنار گذاشته شود. هر کدام از مقوله‌های حقوق‌بشر باید توجهات خاص خود را داشته باشد. بنابراین، اختلاف دیدگاه‌ها میان دو گروه امری نظری نیست، به محافل صرف آکادمیک نیز محدود نمی شود، بلکه ابعاد عمیق و ریشه دار سیاسی و اجتماعی دارد که باید در متن واقعی زندگی،

---

[1] Masaeli, M. et al (Eds.). (2023). *The Concept of Beauty in African Thoughts*.
[2] Masaeli, M. and Yaya, S. (2018). *African Perspectives on Global Development.* Cambridge Scholars.

نیازهای اقتصادی، اجتماعی، فو رهنگی مردم و در پهنه‌ی سیاست‌های واقعی آن‌ها ادراک شود. (دالمایر ۲۰۰۲: ۲۰۰۳)

این تنوع و دگرگونی فرهنگی و هویتی ملت‌ها را نمی‌توان با یک فرضیه واحد حقوق‌بشری توضیح داد. هرنوع تلاش برای چنین توضیحی، ساده‌انگاری و بی‌اعتنایی به ارزش‌های ملی مردمان مختلف، فرهنگ و ویژگی‌های هویتی آنان است. تکثر فرهنگی، سیستم‌های متفاوت اخلاقی، سنت‌های مذهبی، و پیشینه‌های تاریخی ملل، هرکدام موضع خاصی را نسبت به گفتمان حقوق‌بشر فراهم دارند. چنین مواضعی با تحولات اجتماعی - سیاسی هر روز پیچیده تر می‌شود به گونه‌ای که امروزه شاهد ظهور نوعی مدرنیسم آسیایی هستیم که ویژگی‌های خاص خود را به نمایش می‌گذارد. اگر به عنوان مثال مدرنیته به معنی دگرگون پذیری و توانایی برای تغییر شرایط زندگی با هدف سعادتمندی انسان‌ها باشد، نمی‌توان آنرا فقط برپایه‌های فرضیات فردگرایانه انتزاعی تعریف و احداث نمود. آسیا با به وجود آوردن نظریه دولت خویش، وبا اراده‌ای قطعی برای تغییر توانسته است امروزه سطح بالایی از رفاه اجتماعی و اقتصادی را برای مردمان خود به وجود آورد. ماکس وبر بیش از یک صد سال پیش پایه‌های فلسفی چنین نظریه‌ای را طرح ریزی کرده و حتی شواهد علمی برای آن ارائه داده بود. در *تاریخ اقتصاد عمومی*،[1] وبر توضیح می‌دهد که شرق سیمای دولت خاص خود را ترسیم کرده است، قانون اساسی مطابق با ویژگی‌های خود را به وجود آورده است، ومفهوم شهروندی را بر مبنای این ملاحظات تعریف کرده است. شاید اینگونه مفاهیم درعصر باستان نیز وجود داشت ولی هرگز به اندازه نظریه‌های سیاسی توسعه نیافت. فقط در شرق، جامعه مدرن به معنی واقعی کلمه وجود داشته است.

بنا براین نظریه‌های آسیایی خواهان بازتعریف شدن ماهیت جهان‌شمول گفتمان حقوق‌بشر هستند به گونه‌ای که بتواند نقطه نظرات آسیایی‌ها را درخود ملحوظ نماید. نکته قابل توجه در نظریه ارزش‌های آسیایی این است که آنها برای همپرسگی اهمیت بالایی قائل هستند، چرا که به نظر آنان سنت همپرسگی می‌تواند به فهم‌های دقیق‌تر از یکدیگر منجر شده و درنهایت راه را برای بازتعریف ویژگی جهان‌شمول بودن حقوق‌بشر فراهم آورد.

افزون براین، برای آسیایی‌ها تامین نیازهای مالی مردم ازطریق سیاست‌گذاری‌های توسعه ملی، بر حقوق فردگرایانه نسل اول پیشی می‌گیرد. به نظر آنان برای ریشه کنی فقر و کاهش سطح نابرابری چاره‌ای اساس اندیشیده شود، و برای دست یابی به این هدف جامعه باید درحالت ثبات و انجام قرار گیرد. لذا نیروی گفتمان لیبرال غرب پیرامون حقوق‌بشر هم برای توسعه و هم برای آزادی‌های فردی زیان‌بار است. علت این امر هم این است که با تاکید بر فردگرایی مانعی برسر راه ثبات جامعه ایجاد می‌کند. به همین دلیل توجه و اولویت‌ها باید به حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی معطوف شود، و نه این که این‌گونه حقوق اولویت نازل‌تری نسبت به حقوق فردی مدنی و سیاسی داشته باشند. شاید به همین دلیل است که در یک چنین نظریه‌ای، وجود یک دولت قوی برای توسعه، حتی اگر درمفهوم دیکتاتوری مصلحانه تبلور یافته باشد، از مقبولیت بالاتری

---

[1] Weber, M. (2003). *General Economic History*. Dover Publications.

برخوردار است. ازنظر اینان، توسعه اقتصادی باید بر موضوعات حقوق‌بشری باید اولویت پیدا کند. هرگاه جامعه به این آستانه وارد شود و بتواند بطور نسبی رفاه اقتصادی برای مردم خود فراهم آورد، سپس می تواند موضوعات حقوق‌بشری را نیز در سیاست‌گذاری‌ها ادغام کند.

ب: نیاز به مشخص و دقیق بودن

باید به طوردقیق توضیح داد که حقوق‌بشر چیست و مثال‌های آن کدام هستند، تا اینکه به کلی گویی‌های ابهام آلود درباره این گفتمان پرداخته شود. در حقیقت هر چند که حقوق‌بشر ابعاد و ویژگی‌های عام دارد، اما کشورها بنا بر مصالح ملی و نیاز به تامین رفاه و بهروزی مردم خویش می‌توانند این حقوق را در مقاطع زمانی مشخصی محدود نمایند تا بتوانند در بلند مدت ابزارهای تحقق آن‌ها را فراهم آورند. به نظر مدافعان ارزش‌های آسیایی اولویت دادن به گفتمان حقوق‌بشر باعث می‌شود که همه مقوله‌های حقوق نتوانند با یکدیگر و به طورهماهنگ حفظ و حراست شوند. لذا باید به مرزهای مشخص و دقیق انواع مقوله‌های حقوق‌بشر توجه دقیق مبذول داشت. چند مثال ممکن است این داعیه را بهتر روشن سازد.

سیاست‌های تک فرزندی در چین برای کنترل جمعیت و ضرورت پاسخ گویی به نیازهای مردم می‌تواند مورد توجه قرار گیرد. خانواده‌هایی که این سیاست را نقض می‌کردند به تنبیهات سختی محکوم شده، می‌بایست جریمه می‌دادند، یا این که از مزایای اجتماعی محروم می‌شدند. طبیعتاً این سیاست برخلاف حقوق بنیادین بشر و آزادی‌های اساسی است. در این ارتباط ایالات متحده امریکا سعی می‌کرد به خانواده‌های چینی که در معرض خطر قرار داشتند، پناهندگی دهد چرا که فرزند داشتن را حق مسلم انسانی مردم چین می‌دانست. ولی چین با داشتن حدود ۱/٤ میلیارد جمعیت با استقرار سیاست تک‌فرزندی در سال ۱۹۷۹ استدلال می کرد که در پرتو واقعیات ونیاز به تامین مایحتاج اولیه این جمعیت انبوه، ضرورتا سیاست تک فرزندی درزمان کوتاهی باید اجرا شود.

مثال دیگر که می‌تواند موید اندیشه‌های آسیایی برای مشخص بودن مقوله‌های حقوق‌بشر باشد را می‌توان در سنت فکری و رویه‌های آئین کنفوسیوس جستجو کرد. دراین آیین تاکید زیادی بر اهمیت و حفاظت از خانواده و وفاداری نسبت به آن شده است. افزون براین، خیرخواهی، اخلاق سخت کار کردن، واحترام برای اعضای مسن در خانواده، وهمچنین جامعه، از ویژگی‌هایی است که با آن آیین ملازمه دارد. با در نظر داشتن این ویژگی هاست که پیروان این آیین معتقد هستند با رعایت موازین اخلاقی و اعتقادی آیین کنفسیوس، می‌توان بسیاری از مصائب اجتماعی مثل خشونت، جنایت، سوء استفاده ازسکس، و یا مصرف مواد مخدر جلوگیری کرد. این ارزش‌ها می‌توانند نقش عملی موثری در حفاظت از حرمت و ارزش ذاتی مردم داشته باشند.

سرمایه گذاری بر توسعه آئین کنفوسیوس به دوام و قوام و همبستگی میان مردم کمک می‌کند. لذا نمی‌تواند رویه‌ای ضد دموکراتیک باشد، و حتی این قابلیت را دارد تا سنت فرد گرایی حقوق‌بشر را نیز تقویت کند. باورهای آئین کنفوسیوس که برنظم و انضباط در متن فرهنگ خانواده تاکید می‌کند، راه را برای سنت‌های اقتدارگونه دولت‌ها مسدود می‌سازد، چرا که تقلید

کورکورانه از دولت را امری نکوهید برمی‌شمرد. از اینروی، باید عصاره آئین کنفوسیوس را که بر درستی و صداقت در خانواده و روابط اجتماعی تاکید دارد، در نظرداشته باشیم تا دریابیم چگونه این آئین به قوام اجتماعی و سلامت روح، روان مردم کمک می‌کند، هرچند که به ظاهر با گفتمان غرب-محور حقوق‌بشر متفاوت می‌باشد. درنظر داشته باشیم که هرچند آئین کنفوسیوس به نظم و اطاعت توصیه می‌کند، اما درعین‌حال حقیقت خواه و حقیقت جواست. شاید بتوان گفت که مهمترین فضیلت این آئین نکوهش دولت تبه‌کار است.

نخست وزیر تایلند در حمایت از ارزش‌های آسیایی توضیح می‌دهد که هر چند یک مجموعه هنجارهای اصول حقوق‌بشری وجود دارد، اما اجرای آن به دلیل متون اجتماعی و فرهنگی مختلف در جوامع متفاوت می‌باشد . به عنوان مثال، در سنگاپور افراد مبتلا به اعتیاد به مواد مخدر باید همواره آزمایش ادرار اجباری بدهند تا براساس آن به مراکز بازپروری اجباری سپرده شوند. به ظاهر این اجبار در نقطه مقابل برخورداری از آزادی‌های فردی است. اما مقامات سنگاپوری آن را لازمه‌ی سلامت اجتماعی و حیات کشور می‌دانند. لذا ضرورت دارد اولویت را به حیات ملی و سازگاری ارکان و روابط اجتماعی با نیازها و فرهنگ جامعه داد، تا دفاع از آزادی‌های گسیخته‌ای که ممکن است معضلات پیچیده‌ای را برای کشور به وجود آورند. درحقیقت نمی‌توان کلی گویی کرد که نظریه ارزش‌های آسیایی در تضاد با حقوق‌بشر است، یا این که در سنت‌های سیاسی و نظریه دولت در آسیا دموکراسی وجود ندارد. بلکه باید بر روی تک تک این داعیه‌ها جستجو و تحقیق نموده و به استدلال‌هایی که برای اهمیت ارزش‌های آسیایی ارایه می‌شود، توجه نماییم.

پ: انگیزش در ارزش‌های آسیایی

قضاوت‌های اخلاقی اساسا موضوعات بحث برانگیزی هستند. این قضاوت‌ها مخصوصا هنگامی بیشتر حساسیت برانگیز هستند که به حیطه حقوق انسان‌ها کشیده شوند. از آن جایی که تعریف انسان، و حقوق و وظایف او، و توضیح تکالیف آن‌ها نسبت به یکدیگر در فرهنگ‌های مختلف متفاوت می‌باشد، نمی‌توان به اجماعی گسترده درخصوص همه ابعاد اخلاقی زندگی دست یافت. نمی‌توان ضرورتا نگرش آسیایی را در تضاد با گفتمان حقوق‌بشر دانست. اگر ملاحظات اخلاقی ناظر بر قضاوت‌های ما در خصوص حق و باطل، درست و نادرست، فضیلت و شر باشد، باید اذعان کنیم که قضاوت‌ها همه تفسیری هستند. یعنی تابع باورها و ارزش‌های فرهنگی می‌باشند. آیا این گونه نسبی‌گرایی به معنی فلسفه‌ی "من آئینی"[1] است، یا اینکه به منزله تصدیق فرهنگ‌های مختلف است؟ معنی اول بر نسبی‌گرایی هنجاری دلالت دارد؛ یعنی فلسفه‌ای که می‌خواهد به انکار دیگران پرداخته و قواعد اخلاقی خود را برتر و فراتر از دیگران بداند. اما دومی با شکلی متعادل اذعان می‌دارد که جوامع آسیایی این حق را دارند تا امور خویش را در پرتو اخلاقیات آسیایی (اخلاق خانواده) پیش ببرند. لذا ساده انگاری وبه لحاظ اخلاقی یک‌سو نگری خواهد بود

---

[1] Solipsism.

اگر بخواهیم کل نظریه ارزش‌های آسیایی را در مقابل گفتمان حقوق‌بشر قرار دهیم. چند نمونه دیگر می‌تواند این موضوع را روشنتر نماید.

جنبش خواهران مسلمان در مالزی هرچند اصول اسلامی را منبع الهام خود اعلام کرده است، اما با همه روش‌های پدر سالارانه و مواردی که با سوء استفاده از اسلام معضلاتی را به وجود می‌آورند، همواره مخالفت ورزیده و کارزارهایی برعلیه آن‌ها ترتیب داده است.[1] به عنوان مثال با انتشار نامه‌های سرگشاده از دولت مالزی خواسته‌اند تا با اجرای قانون حدود اسلامی که در مجلس محلی ایالت کلانتان تصویب شده است مخالفت ورزیده و مانع از اجرای آن شود. درحقیقت آن‌ها می‌کوشند با مراجعه به قرآن، این گونه تفسیرهای خشن را که با عنوان شریعت مقدس صورت می‌پذیرد، به چالش بکشند. اینان که بر علیه رویه‌های مبتنی بر شریعت چند همسری همواره جنگیده‌اند، استدلال می‌کنند که اعلامیه جهانی حقوق‌بشر برای مقابله با این روش‌های خشن موثر نیست. بنابراین باید به درون سنت اسلامی و قرآن مراجعه کرد تا بتوان از حقوق انسان‌ها دفاع لازم را به عمل آورد. زینت انور از همان جنبش به صراحت اعلام می‌دارد که هر چند که ما ملای مذهبی نیستیم، اما در یک جامعه دموکراتیک می‌توانیم صدای خود را بلند کنیم . زمانی که مذهب به عنوان منبع قانون و یا سیاست‌گذاری اتخاذ شود، هر شهروندی حق دارد نظر خویش را در خصوص قوانینی که بر اساس آن مذهب تصویب می‌شوند، بیان نماید.

در چین بخشی از فعالان سیاسی نهضت خود را مدیون همان فضیلت حق‌گویی آئین کنفسیوس می‌دانند. به نظر اینان به راستی می‌توان با تکیه بر فرهنگ سنتی با موارد اقتدارگونه تصمیم گیری‌ها ونظریات استبدادی دولت مبارزه کرد بدون اینکه نیاز باشد به مدل اعلامیه‌ی جهانی حقوق‌بشر و یا نظریه‌های لیبرال مراجعه کرد. در کره جنوبی نیز نهضت دانشجویی با تکیه بر سنت کنفسیوس که احترام به نخبگان روشنگر را ضرورت تعهد اجتماعی دانسته و آن را برای پیشبرد امور اجتماعی مفید می‌دانند، می‌کوشند از طریق همان سنت کنفسیوسی فضای باز و دمکراتیکی را در کشور ایجاد نمایند. ناگفته پیدا است که سنت عرفانی غلبه بر نفس و ایستادگی در مقابل ظالم از نمونه‌های روشن دیگری است که می‌تواند راه روشنی را در مقابل استبداد سیاسی باز کند. تکیه ی آئین بودا بر رهایی‌بخشی، و یا آئین سیک به عنوان نهضتی اجتماعی برای دستگیری از مستمندان، هر کدام بدیل‌های امیدبخشی بر علیه استبداد و خود کامگی، و در نتیجه باز کردن دریچه‌های امید برای دفاع از حقوق انسانی مظلومان فراهم آورده‌اند. تکیه بر موزون بودن و ارتقاء بخشیدن و احساس و تعهد انسانی در مقابل خود خواهی و خود بزرگ‌بینی اغلب این سنت‌های آسیایی به منزله‌ی رویه‌های زنده‌ای است که با باورهای مردم نیز عجین بوده و می‌تواند نه فقط معیار ارزیابی رفتار مردم، بلکه منبع الهام بخش آن‌ها برای رهایی‌بخشی می‌باشد. اینگونه آئین‌ها، باورها، و رویه‌ها همگی اصول عملی رفتار هستند تا اینکه ساختارهای نظری باشند که از مبنایی انتزاعی و فرضی سرچشمه گرفته‌اند. بنابراین، حقوق‌بشر بخش بازتاب دهنده‌ای از این سنت‌های الهام بخش می‌باشد، و نه این که مرز جدایی میان خود و آئین‌های اعتقادی و رفتاری ایجاد کند.

---

[1] See: Sisters of Islam. https://www.genderit.org/feminist-talk/we-are-sisters-islam.

واژه‌های مهم آزادی، اختیار، برابری و عدالت، عقلانیت فردی، و برخورداری از استقلال روشن گرایانه همه مفاهیمی هستند که باید در فرآیند انسان سازی مشارکت نمایند. نظریه‌ی ارزش‌های آسیایی با دقت کردن به فرآیندها و عمل اجتماعی صادقانه، فداکارانه، و انسان دوستانه، و با توصیه بر فضائل اجتماعی دقیقا همان نقشی را به عهده می‌گیرد که حقوق‌بشر داعیه آن را دارد. هدف متعالی ساختن روابط اجتماعی برای حیاتی سالم و معقول می‌باشد.

از دیگر سو نظریه ارزش‌های آسیایی با تاکید بر مفاهیم انسانی در عمل اجتماعی، نوعی فرآیند یادگیری را به وجود می‌آورد که به موجب آن احساس انسانیت و تعهد به آن در وجود اعضای جامعه ارتقاء می‌یابد. بنابراین باورهای مردم و کردار آنها با هم می‌آمیزند و ترکیبی جذاب از خرد عملی به وجود می‌آورند که راه را برای نقد جریانات جزم گرایانه و نیز اعمال قدرت هموار نموده، و درعین حال به تعالی اندیشه رهنمون می‌سازد . بنابراین، ارزش‌های آسیایی و آئین‌های آن در تضاد با مفهوم حقوق‌بشر نیست، بلکه به منزله مکملی برای آن می‌باشد. (دالمایر، ۲۰۰۲)

درحالی که حقوق‌بشر ماهیت فردگرایانه دارد، ارزش‌های آسیایی با اعلام تعهد به دیگران و سلامت جامعه تاکید می‌گذارد. بنابراین تضادهای ظاهری میان فرد و جامعه و یا حقوق اصول اخلاقی، ونیز فلسفه‌ی فردگرایانه و فلسفه هم پیوندی به سمت فهم روشن‌تری از مفهوم انسانیت در پهنه عمل اجتماعی ارتقاء می‌یابند. ازاین روی می‌توان با دقت استدلال کرد که نزاع‌های اخلاق پیرامون انسان و حقوق او هنگامی به وجود می‌آید که هر کدام از این گفتمان‌ها از منظری انتزاعی و دور از واقعیات، و آن هم از چشم انداز خاص خویش مورد مداقه قرار گیرند. برای دست یابی به مفاهیم عالی انسانی باید همه این مفاهیم و نظریه‌ها را در پیوندی متقابل و در هماهنگی سازنده‌ای در نظر بگیریم که ما را بتواند به سمت و سوی فهم متعالی، تشویق به همپرسگی، و فهم متقابل رهنمون نماید . ماده پنجم اعلامیه حقوق‌بشر و برنامه اقدام وین در سال ۱۹۹۳ این حقیقت را مورد تائید قرار می‌دهد که حقوق‌بشر مجموعه‌ای از حقوق به هم پیوسته، غیر قابل مجزا، یک پارچه و به طور متقابل پیش برنده می‌باشد.[۱] پس باید به سوی نگرشی از درون فرهنگ و نظام‌های ارزشی و هویتی به ارزش‌های آسیایی دقت نمود تا بتوان پیام‌های آن را برای حفاظت از بشریت و حقوق او دریافت.

ت: ارزش‌های آسیایی و تنوع بخشیدن بر حقوق‌بشر

نکته قابل تامل در شناخت نظریه ارزش‌های آسیایی این است که می‌تواند ظرفیت فوق العاده توانایی برای احیای مفهوم واقعی انسان و حقوق و نیازهای او در درون جوامع خود به وجود آورد . مناسب است یک بار دیگر به ظرفیت آئین کنفوسیوس برای فرآیند دموکراتیک ساختن جوامع توجه داشته باشیم، و یا به جنبش‌های اصلاح‌گرایانه در جهان اسلام، و از همه مهم تر ظرفیت اندیشه‌های عرفانی برای مقابله با نفس‌پرستی حاکمان و آن‌هایی که دیانت را ابزار توجیه

[1] 1993 - Vienna Declaration and Program of Action.
https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/vienna.aspx.

قدرت خود می‌دانند، توجه کنیم. با این وصف به نکته‌ای گمراه کننده نیز باید دقت داشته باشیم. در فلسفه سیاسی لیبرال، آزادی‌های فردی تابع قانون می‌باشند. لذا این حق انسان است موضوع حقوق‌بشر می‌باشد و نه الزام اخلاقی برای اجرای آن. افزون براین، اجرای قانون حقوق‌بشر به عهده نظام‌های حقوقی بوده، و برخورد با ناقض آن نیز ابعادی تحکم آمیز دارد. به عبارت بهتر مفهوم حق در ذات خود وظیفه الزام‌آور احترام به حقوق دیگران را به وجود آورده است. این به این معنی است که افراد جامعه در برخورداری از حقوق خود نباید موجب اذیت و آزار برای دیگران بشوند برای اینکه چنین آزارهایی پیگیری قانونی درپی دارد. بنابراین برخورداری از آزادی‌های فردی منوط به وظیفه عدم دخالت درامور دیگران و اذیت برای آنان است. با در نظر داشتن این شرایط همه مردم با آزادی کامل می‌توانند انتخاب‌های خود را در زندگی داشته باشند، و قانون هم از آن‌ها حمایت به عمل می‌آورد. اما باید درنظر داشته باشیم که این اختیارگرایی و مسئولیت اجتماعی همراه با آن، موضوعات مهمی مانند وظیفه دفاع از حقوق دیگران، فداکاری، منافع جمع، و خیرعمومی را اضمحلال کشانده است. درواقع، هارمونی و توازن میان مفهوم حق و مسئولیت‌پذیری برای جامعه عمل گرا به حیطه فراموشی کشیده شده است.

در این ارتباط است که نظریه ارزش‌های آسیایی رابطه متقابل میان حق و تکلیف، مسئولیت جمعی، انسجام اجتماعی، و درنهایت متنوع و گسترده‌تر ساختن حقوق بنیادین انسان را در مرکز فعالیت‌های خود قرار می‌دهد. به‌عنوان مثال برای اینان، داشتن صداقت و احترام به ارزش‌هایی که به پایداری خانواده منجر می‌شوند، و همچنین مراقبت از والدین، جزو ارزش‌های اصلی آسیایی هستند. دراین دیدگاه ترک کردن والدین سال‌خورده و سپردن آنها به خانه‌های سالمندان به منزله ی مرگ روحی و درد آوری تلقی می‌شود که با حقوق بنیادین انسان‌ها درتضاد قرار می‌گیرد. لذا خانواده‌های خود وظیفه مراقبت از سالخوردگان را به عهده می‌گیرند. دولت‌های آسیایی نیز موظف می‌شوند شرایطی را برای خانواده‌ها به وجود آورند تا وظیفه خطیر حفاظت و نگه داری از سالخوردگان را در کانون خانواده به عهده گیرند. این درحالی است که فلسفه لیبرال غرب با این گونه نظریات برگرفته از آئین‌های آسیایی ناآشنا و بیگانه است.

به همین ترتیب در اندونزی که د بزرگ‌ترین جمعیت مسلمان دنیا را دارد، نهضت‌های حقوق‌بشر و اتحادیه‌های دانشجویی از سوی مسلمانان نوگرا چالش‌هایی را علیه هواداران اسلام سنتی که در پی حفاظت از جایگاه اقتدار گرایانه علمای دینی می‌باشند، قرار داده‌اند. به نظر این گروه‌های نوگرایان، اسلام ظرفیت آن را دارد که تمدنی نو و انسانی بنیاد نهد. به نظر آنها با اتکا به تعالیم انسان‌ساز و صلح‌دوست می‌توان به مقابله با اسلام گرایان سنتی برخاست. به عبارت بهتر، از درون باورهای اسلامی می‌توان عدالت جویی و دفاع از حقوق محرومان را در مقابله با مستبدان سازمان‌دهی کرد، بدون این که به مبانی حقوق نیازی باشد. درهمان کشور اندونزی، امروزه گروهی از مسلمانان نهضت نوینی با عنوان "اسلام سبز"[1] به وجود آورده‌اند تا بتوانند با استعانت از تعالیم دین خویش به حمایت از ساختارهای طبیعی اکولوژی و محیط زیست بپردازند. اندونزی به عنوان

---

[1] The Green Islam: https://www.bbc.com/future/article/20200311-can-green-islams-environmental-fatwas-help-climate-change.

مرکز و زادگاه اسلام طبیعت‌گرا به منبع الهامی برای برای فعالان حقوق محیط زیست و دیگر جریانات سکولار فعال محیط زیست، تبدیل شده است. این مثال‌ها نشان می‌دهد که اعتراض ارزش‌های آسیایی به گفتمان جاری حقوق‌بشر این است که این گفتمان فقط به موارد خاصی که از دیدن فلسفه ی لیبرال سرچشمه می‌گیرد توجه دارد، درنتیجه از دریافت اهمیت عمق و غنای فرهنگ‌های دیگر برای حفاظت و پیشبرد حقوق‌بشر غفلت می‌ورزد. (سلینگ ۲۰۱۱) ازهمه مهم‌تر این که نظریه‌ی ارزش‌های آسیایی نه تنها تعهد به حقوق‌بشر را در سیستم‌های اعتقادی و فرهنگی ملل جست و جو می‌کند، بلکه آن را به سوی عدالت اجتماعی و بهبود رفاه مردم کشورها سوق می‌دهد. بنابراین، برای هواداران ارزش‌های آسیایی بازگشت به اهمیت خانواده، گروه‌های هم‌پیوند، و باورهای مردم به عنوان منابع مهم حقوق‌بشر به حساب می‌آید.

یک مثال دیگر ممکن است هدف تنوع بخشیدن به منابع الهام برای حقوق‌بشر در نظریه ارزش‌های آسیایی را بیشتر توضیح دهد. طبق باورهای بودایی، تضادهای اجتماعی، خشونت طلبی، و سلطه جویی ریشه‌هایی در نگرانی و اضطراب در طبیعت انسانی دارند. آنان معتقدند با از میان برداشتن اضطراب می‌توان انسان‌ها را از آن رنج‌ها رهایی‌بخشید. ازاین روی در آئین بودا به علم شناخت انسان توجه می‌شود تااینکه نظریه‌های مبتنی بر وحی الهی برای درمان معضلات اجتماعی بکار گرفته شوند. برای حصول به اهداف این آیین، یعنی فهم کامل مفهوم انسان بودن برای رهایی از اضطراب و رنج‌ها، آئین بودایی تعالیم خود را براساس چهار "حقیقت ناب" تعریف کرده است که عبارتند از حقیقت رنج بردن، حقیقت جایگاه رنج بردن، حقیقت پایان بخشیدن به رنج‌ها و ناکامی‌ها، و روش‌هایی که این گونه رنج‌ها را به پایان می‌رساند. (کلارک ۲۰۱۵) به نظر اینان، باید دلایلی برای رنج‌های انسانی وجود داشته باشد. با شناخت علل و ریشه‌های این رنج‌ها می‌توان از طریق روش‌های خاصی، پایانی برای آنها تصور کرد. چنین تعالیمی به منزله راهنمای عملی رفتارهایی هستند که می‌توانند انسان را هم از معضلات جسمی دنیایی و هم از تنگناهای روحی رهایی‌بخشند. بنابراین، آئین بودایی به پیروان خود می‌آموزد که بر اندیشه‌های توسعه‌نیافته انسان توجه نمایند، او را ازغفلت بیرون آورند تا بتوانند رفتارهای بد و ظالمانه، حرص و حسد، خشم و تنفر، و دیگر تباهی‌ها را از رفتار او پاک کنند. چنین تعالیمی که در پی زدودن رفتارهای نامتناسب، اصلاح رفتارهای ناشایست، و برکندن بی عدالتی و ظلم در جامعه می‌باشد، در باور و عمل معتقدان به بودا پرورش می‌یابد تا آنها را برانگیزد منبع و هادی رفتار سالم اجتماعی باشند. از این نگاه به مفهوم حیات، حرمت و حقوق انسانی ضرورتا وابسته به حقوق مدنی و سیاسی و برخورداری از آزادی‌های اساسی درفلسفه ی جاری حقوق‌بشر نیست. بلکه آئین بودا می‌تواند با رهایی‌بخشی مردم از اعتقادات فردگرایانه، نقطه نظرات رایج، و آئین‌های سنتی، پایه ریز نوعی عدالت اجتماعی واقعی و متناسب با نیازهای جامعه باشد تا به موجب آن‌ها حقوق ذاتی مردم نیز محافظت و متعالی بشود. (ژاکلین ۲۰۱۴: ۴۳ ۶۵) براین اساس، مفهوم عدالت اجتماعی در نظریه بودایی در برگیرنده ی پنج اصل حقوق‌بشری غیر قابل انکار است:

- احترام به حقوق والدین و آن‌هایی که با هم پیمان خانوادگی بسته‌اند .
- احترام به حقوق مالکیت مردم
- احترام به حقوق دسترسی داشتن به اطلاعات شفاف و قابل اعتماد

- احترام به حق مراودات اجتماعی صحیح و فکورانه
- احترام به حقوق حیوانات و دیگر موجودات فانی

در ژاپن روابط عاطفی، همدلی، و همراهی از شرایط ضروری برای زندگی خوب و با معنی تلقی می‌شوند. این حالت عاطفی از سال‌های آغازین و اولین شکل‌گیری شخصیت از طریق روابط گرم و صمیمانه در خانواده شکل می‌گیرد. به نظر اینان، برخورداری از چنین شرایط عاطفی یکی از اصول مسلم و غیر قابل انکار حقوق‌بشری است که انسجام خانواده و جامعه را نیز در برمی گیرد، و به همین دلیل به نظر آنان باید به لیست حقوق‌بشر اضافه شود. علاوه بر این فروتنی و حلیم بودن در فرهنگ ژاپنی از ارزش بالایی برخوردار است، و می‌تواند برخود محوری و بی توجهی به دیگران که گستاخانه، زیان آور، و غیر متمدن می‌باشد، غبله کند. این گونه باورها ریشه‌ها عمیقی درتعالیم کنفوسیوس در توصیه به فروتنی و عشق متقابل در فرهنگ خانواده دارد. نفوذ آئین بودایی در شکل‌گیری چنین منش‌های خانوادگی را که به هیچ گناه اولیه‌ای اعتقاد ندارد را نیز باید درنظر داشت. علاوه براین، آنها اعتقاد دارند که انسان‌ها همه دارای طبیعت پاکی می‌باشند، بنابراین باید این ظرفیت پاک و پرانرژی را در سیستم‌های آموزشی و نیز محیط‌های کاری پرورش داد تا جامعه سالم باقی بماند.

ث: رابطه میان فرد و جامعه

یکی از مباحث اصلی در نظریه ارزش‌های آسیایی این است که حقوق‌بشرجاری با تمرکز فوق العاده بر روی آزادی‌های فردگرایانه، باعث شکل گرفتن رفتارهای مصلحت طلبانه، لذت جویانه، افراطی و فرساینده شده است. در گفتمان جاری حقوق‌بشر به دلیل تمرکز زیاد بر مفهوم حق فرد، منبع دخالت دولت در امور جامعه، روابط اجتماعی، و نقش مردم در آن، وظیفه و مسئولیت متقابل، و اساسا شان و نیازهای واقعی انسان، بکلی فراموش شده است. فردگرایی منتزع از جامعه، به حیات انسان‌ها شکل مکانیکی بی روحی داده است که دراثر آن عمق و غنا، نظم و هماهنگی میان انسان و طبیعت، و همبستگی و انسجام ریشه دار اجتماعی آسیب دیده است. علی آلتاس نخست وزیر سابق اندونزی یکی از چهره‌های مطرح این نظریه است که همواره هشدار می‌داد که رهیافت فردگرایانه در حقوق‌بشر ممکن است به بهای نابودی منافع جامعه انجام شود، و درنهایت بی ثباتی و هرج و مرج به ارمغان آورد. بنابراین، ضرورتی وجود دارد تا به عقلانیت جمعی و باورهای فرهنگی جوامع برای جلوگیری از این زیان‌ها مراجعه کرد. (دالمایر، ۲۰۰۲) جالب این است که چنین باورهای فرهنگی، در اقتصاد و فعالیت‌های تجاری آسیا نیز ریشه‌های عمیقی دوانده است. فرهنگ کار اساسا جمعی است، افراد به سلسله مرتب کاری احترام می‌گذارند چرا که آن را بخشی از نظم اجتماعی می‌دانند، اما هرگاه که افراد در حیطه غیر کاری خود قرار می‌گیرند، ویژگی‌های آزادانه، خود بیانی، و نقطه نظرات شخصی خود را حفظ می‌نمایند.

بودن در گروه، و یا به عبارت بهتر فرهنگ هم پیوندی، منبع اصلی اندیشه و اقدام درخصوص حقوق‌بشر می‌باشد. در فیلیپین اکثر ابعاد زندگی هنوز در یکدیگر ادغام شده هستند تا این که برمبنای فرضیات فردگرایانه لیبرال تعریف شده باشند. همان گونه که قبلا نیز توضیح داده شد، خانواده هنوز واحد اصلی تعاملات اجتماعی است تا اینکه فردگرایی معیار تصمیم گیری و

اقدام باشد. از اینروی منافع جمع و کامیونیتی و نیازهای گروه بر نقطه نظرات فردگرایانه بریده شده از منافع اجتماعی پیشی می گیرد. خیرعمومی و مفهوم عدالت اجتماعی اساسا ریشه دراین گونه فرهنگ جمع گرایانه دارد تا اینکه برمدار فلسفه فرد گرایانه حقوق‌بشر قرار گیرد. در فیلیپین نوعی فرد گرایی تعریف می‌شود که به "فرد گرایی" خانواده محور معروف است. به موجب این نگرش مفهوم حیات فرد گرایانه نمی‌تواند در تقابل با منافع کلی جامعه تعریف شود. درنتیجه، بازی گران اجتماعی در حیطه "دوگانه گرایی فرد – جامعه" تعریف نمی‌شوند، بلکه هویت آن‌ها در علقه‌های خانوادگی و گروه‌های هم پیوند شکل می گیرد.

فرد گرایی محض که پایه ی گفتمان جاری حقوق‌بشر، ثروت اندوزی، رقابت در بازار آزاد، کسب منافع مصلحت طلبانه، و مادّیت صرف را شکل می‌بخشد، مورد اعتراض نظریه ارزش‌های آسیایی است. حساسیت نظریه ارزش‌های آسیایی بیشتر دراین موضوع قرار دارد که نگرش لیبرال با منع مداخله دولت در امور داخلی افراد نمی‌تواند راه حلی قاطع برای بلایای اجتماعی یافته و انسجام، وفاداری، و توازن را پیشنهاد کند. درنتیجه هواداران ارزش‌های آسیایی استدلال می‌کنند که نرخ خشونت و کشتار، تهاجم و دزدی و نیز تهاجم به عنف در جوامع آنان به مراتب پایین تر از جوامع دیگر می‌باشد.

در سخنرانی افتتاحیه اجلاس بین‌المللی سال ۱۹۹۴ در کوالالامپور که با حضور چهره‌های شناخته شده بین‌المللی انجام گرفت، ماهاتیر محمد نخست وزیر سابق مالزی دقیقا همین نابسامانی‌های برخاسته از فرهنگ فردگرایانه را مورد ملامت قرارداده و خواهان آن شد تا تاملاتی نقادانه نسبت به گفتمان حقوق‌بشر صورت گیرد. به نظر او حقوق‌بشری که از سوی غرب معرفی می‌شود، سطحی، مزوّرانه، و سلطه طلب است و هدف آن این است که سلطه تاریخی غرب را به شکل نوینی آن توجیه کند.[۱] وی به صراحت اعلام داشت که حقوق‌بشر به منزله ابزادی برای موفقیت در بازی‌های قدرت میان کشورها نیست . مجموعه حقوق‌بشر بین‌المللی صرفا شامل اطلاعیه‌ها، مقاوله نامه‌ها، قطعنامه‌ها و بیانیه‌ها نیز ضرورتا حاصل فرهنگ و اندیشه غرب نیستند و بنابراین نمی‌توانند دامنه این گفتمان را به فرهنگ فردگرایانه غربی تقلیل دهند. وی تاکید کرد که تمرکز گفتمان حقوق‌بشر باید بر مردم محرومی باشد که از سوء استفاده‌ها و انواع عذاب‌ها در رنج می‌باشند. سیستم کنونی جهانی که نوید هم‌گرایی میان ملت‌ها را می‌دهد، ماهیتی آمرانه دارد، و درنتیجه باعث به حاشیه رانده شدن بخش عمده‌ای از اقشار اجتماعی شده است. اعتبار یک چنین حقوق‌بشری باید مورد بازاندیشی قرارگیرد.

چنین استدلالی توسط رزا هوارد با عنوان نظریه *پارک مرکزی*[۲] به زیباترین شکل ممکن تحلیل شده است. وی استدلال می کند که گفتمان امروزین حقوق‌بشر به حیطه وضعیت طبیعی

---

[1]Link:
http://www.pmo.gov.my/WebNotesApp/PastPM.nsf/a310590c7cafaaae48256db4001773ea/35
fb7b857afaed194825674a001b688e? Open Document.

[2] Central Park theory of human rights.

در نظریه هابسی شبیه است. سمبل و معرف این نوع حقوق‌بشر شرایط پارک مرکزی نیویورک است که هر چند در طول روز مردم آزادانه در پارک رفت وآمد می‌کنند و از آزادی‌های خود بهره می‌گیرند، اما با رسیدن تاریکی، فضای حاکم برآن پارک نیز به تاریکی کشیده می‌شود و زمینه انواع جرایم و نا بسامانی‌ها را فراهم می‌آورد. وی توضیح می‌دهد که نظریه پارک مرکزی نیویورک سمبل تصوری از فردگرایی است که در بدترین شکل ممکن خود قراردارد. دراین تصویر، حقوق‌بشر به ثروت اندوزی و کسب مزایای اجتماعی تبدیل شده است، بدون این که احساس مسئولیتی نسبت به دیگران داشته باشد. البته این نقد حقوق‌بشر درحقیقت نقد جریان منحرف شده مدرنیته، لیبرالیسم سوداگر، و سیستم اقتصادی افراطی سرمایه‌داری نیز می‌باشد . دراین نظریه بی‌خانمان‌ها سمبل فزونی‌خواهی سیستم سرمایه‌داری هستند که نابرابری و فقر تولید می‌کند، و گروه‌های سرکوب شده نتیجه جریان فکری هستند که بر مبنای فردگرایی افراطی قرار گرفته، و مسئولیت اجتماعی را نادیده می‌گیرند. بنابراین فلسفه همپیوندی نقد خود را نسبت به گفتمان جاری حقوق‌بشر با به تصویر کشیدن زندگی در استعاره پارک مرکزی و به ویژه درجامعه امریکایی آغاز می‌کنند. (هوارد، ۱۹۹۵)

عمده استدلال‌ها را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

- فلسفه حقوق‌بشر فردگرایانه ضرورتا با منافع جامعه و خیرعمومی سازگار نیست،
- فلسفه حقوق‌بشر غرب-محور براساس گفتمانی تک‌ساختی شکل گرفته است. بنابراین، نمی‌تواند از در تعامل و همپرسگی با هویت‌های فرهنگی دیگر در آید،
- نظریه پارک مرکزی به عنوان نماد آن گفتمان خاص از حقوق‌بشر، نمی‌تواند معضلات اجتماعی را بگونه‌ای موثر پاسخ گوید،
- نوع زندگی که در پناه حقوق‌بشر لیبرال تعریف می‌شود، امکان بیان هویتی برای دیگران را فرهم نمی‌آورد،
- آنهایی که فریب کاری و نادرستی انجام می‌دهند، معمولا می‌توانند از مجازات‌های قانونی فرار کنند،
- گفتمان رایج حقوق‌بشر کمتر موفق شده است رفتارهای غیرانسانی و پلید را محکوم کرده و عاملان آنرا به عدالت بسپارد. (۱۹۹۵)

از نقطه نظر ارزش‌های آسیایی، فرهنگ رایج حقوق‌بشر نمی‌تواند تمامیت فرهنگی را در شکل خالص واصیل خود حفظ کند. بنابراین ضروری است که بنیادهای حقوق‌بشر مورد بازبینی قرارگیرد تا براساس تصویری از انسان اجتماعی و صاحب مسئولیت، بازتعریف شود. برای این کار می‌بایست گفتمان حقوق‌بشر را براساس هویت اجتماعی ونه مجموعه‌ای مشخصی افراد تعریف کرد. فردیناند تونی با تحلیل آسیب‌شناسی جامعه مدرن همین استدلال را مطرح ساخته و با جزئیات بیشتری توضیح داده است. دربافت اجتماعی جوامع مدرن، افراد رها شده از محدودیت‌های پیشین می‌توانند آزادانه همسر خود را اختیار کنند، شغل مورد نظر خود را داشته باشند، و سیستم تربیتی و اعتقادی خاص خود را نیز تبعیت کنند. با این وصف این آزادی‌های فردگرایانه که به انسان این اختیار را می‌دهد تا حاکم بر سرنوشت خویش باشد، تصمیم بگیرد، و

درمسیر حیات دلخواه خویش قدم بردارد، او را ازمتن ارزش‌های فرهنگی که ریشه‌های هویتی او درآنها امتداد یافته است، جدا ساخته و با نوعی ناهنجاری هویتی همراه می‌سازد. لزا این ضرورت وجود دارد که تمایزی میان زندگی مبتنی بر کامیونتیو زندگی مبتنی بر جامعه مدرن برقرار شود تا براساس آن بتوان موضوع انتخاب آزاد افراد تعریف کرد. (تونی ۲۰۱۱) هر چند که در این نوشتار برای توضیح استدلال فلسفه مارکس مجالی نیست، ولی شاید ذکراین نکته خالی از ارزش نباشد که در مارکسیسم همان واژه "ناهنجاری"،[1] تحت عنوان از خود بیگانگی،[2] و کالایی شدن[3] فرد و همه ارزش‌های حیات تعریف شده است.

عمده نظریه پردازان ارزش‌های آسیایی، ازجمله ماهاتیر محمد، به این چهره‌ی تاریک فلسفه‌ی لیبرال حقوق‌بشر انتقاد دارند و استدلال می‌کنند که نسل اول حقوق‌بشر آن گونه که در مرکز سیاست‌های غرب و به ویژه ایالات متحده آمریکا قرار گرفته است، جامعه را به تباهی می‌کشاند . پس اگر افراد و سعادت آن‌ها در نظر گرفته نشود، گفتمان حقوق‌بشر عاری از هرگونه ارزشی خواهد بود. منتقدان آفریقایی و امریکایی لاتینی گفتمان جاری حقوق‌بشر نیز نقدهای جدی‌تری در مقابل فلسفه ی فردگرایانه لیبرال این گفتمان قرار داده‌اند.

ج: جهان‌شمولی حقوق‌بشر

با این‌گونه استدلال‌ها نظریه ارزش‌های آسیایی داعیه جهان‌شمول بودن جریان اصلی حقوق‌بشر را نیز به چالش کشیده و حتی استدلال می‌کنند که تکامل حقوق‌بشر تا حد زیادی مدیون فرهنگ و ارزش‌های آسیایی است. لذا گفتمان حقوق‌بشر باید ماهیت فراگیری داشته باشد تا بتواند نظرگاه‌های فرهنگی و هویتی ملت‌های مختلف را نیز دربر گیرد. در واقع اگر مخاطب حقوق‌بشر باید انسانی باشد که حقوق لاینفک و ذاتی او فراتر از مرزهای رنگ، نژاد، مذهب، قومیت و ملیت مورد احترام قرار می‌گیرد، ناگزیر باید دیدگاه‌های انسان‌هایی که در فرهنگ‌های غیرغربی زندگی می‌کنند و با آن هویت خاص خویش خود را ترسیم می‌نمایند، را نیز دربر گیرد. بنابراین حقوق انسان‌ها، تعریف و فلسفه آن‌ها از حیات، و این که بهزیستی خود را چگونه باید تعریف کنند، با متن فرهنگی آن‌ها آمیخته و همراه است. افزون براین، مهم ترین اسناد حقوق‌بشری، یعنی اعلامیه جهانی حقوق‌بشر، ضرورتا و منحصرا بربنای اندیشه‌های اروپایی و غربی تعریف نشده است، بلکه نمایندگان مختلفی از کشورهای آسیایی و امریکای لاتین و خاورمیانه، با نقطه نظرات فرهنگی ملل خود در شکل‌گیری اعلامیه نقش داشتند. در واقع شصت و هشت کشور ایجاد کننده اعلامیه جهانی حقوق‌بشر دیدگاه‌های متفاوت فرهنگی داشتند و آن‌ها را درمفاد اعلامیه ملحوظ نمودند. بنابراین همه مفاد اعلامیه حالتی عام دارند و فقط به مواد مرتبط با آزادی‌های فردی مدنی و سیاسی محدود نمی‌شوند.

---

[1] Anomie.
[2] Alienation.
[3] Commodification.

با این وصف اجرای مفاد اعلامیه جهانی حقوق‌بشر عمیقا با متون فرهنگی مردمان مختلف گره خورده است. به باور منتقدان حقوق‌بشر، جهان‌شمولی این حقوق عملا به ابزاری سلطه جویانه برای امپریالیسم فرهنگی تبدیل شده است. بنابراین، باید پرسید که آیا حقوق‌بشر فراتر از ابعاد ابزاری درمعادلات سیاسی و دیپلماتیک، عملا نیز مورد احترام قرار می گیرد یا نه. واقعیت این است که فشارهای گوناگون ازسوی کشورهای توسعه یافته غربی به کشورهای در حال‌توسعه برای مطابقت دادن شرایط خود با حقوق‌بشر واصول دموکراسی، درحقیقت مخالفت با اصول حق تعیین سرنوشت مردم، و به عبارت دیگر، بیان دیگر نقض آزادی آن ملت‌ها است. شواهد و قراین در جامعه ی بین‌المللی از سال‌های پایانی جنگ سرد نمونه‌های روشنی از استفاده از حقوق‌بشر و دموکراسی به مثابه ابزاری توسط قدرت‌های بزرگ برای پیشبرد منافع خود در روابط بین‌المللی را نشان می‌دهد. به عنوان مثال موضوع مدیریت خوب و به دنباله آن اصلاحات ساختاری تجویزی صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی به کشورهای درحال‌توسعه از نمونه‌های روشن این ادعاست. (مسائلی، ۲۰۱۹) اصلاحات ساختاری با توصیه به خصوصی سازی و گشودگی بازارها برای رقابت درتجارت بین‌المللی که عملا تحت داعیه آزادی صورت گرفت، تاثیرات مخرب و ویرانگری برای شرایط اقتصادی کشورهای در حال‌توسعه داشت. بنابراین مفهوم حقوق‌بشر و آزادی‌های بنیادین ضرورتا باید دربرگیرنده حق و آزادی برای مقاومت در برابر تحمیل سیاست بین‌المللی برملل ضعیف نیز باشد.

در اجلاس سال ۱۹۹۳ وین، ماهاتیر محمد رسما اعلام داشت که هر چند که حقوق‌بشر از اهمیت بالایی برخوردار است، ولی نباید به طور یک جانبه از نگاه غرب به عنوان حقوق جهان‌شمول اعلام شوند. به نظر او تفاسیر مختلفی از مفهوم آزادی و دموکراسی وجود دارد. آسیا تفسیر خاص خود را دارد. لذا نظریه آسیایی باید مورد احترام قرار گیرد. (محمد ۱۹۹۶؛ ۱۹۹۵) به همین دلیل ماده ۵ اعلامیه حقوق‌بشر سال ۱۹۹۳ وین صراحت دارد که حقوق‌بشر، یعنی مجموعه ی حقوق و آزادی‌ها و نه فقط حقوق مدنی و سیاسی، با یک دیگر پیوسته و غیر قابل تفکیک می‌باشند. حال هرگاه که به حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نگاه کنیم، یا حقوق همبستگی، حقوق محیط زیست، حق توسعه، و یا حقوق دسترسی آزادانه به اطلاعات را مورد نظر قرار دهیم، در می‌یابیم که این گونه حقوق نمی‌توانند استثنایی بر جهانی بودن گفتمان حقوق‌بشرباشند. بنابراین حتی اگر نسبی‌گرایی فرهنگی ارزش‌های آسیایی را از نظر دور نمائیم، بازهم نمی‌توانیم تصدیق نمائیم که حقوق‌بشر جهان‌شمول شامل حقوق مبتنی برفلسفه ی لیبرال هستند، اما حقوقی که ضرورتا دربرگیرنده مسئولیت می‌باشد مثل حقوق مرتبط با بوم زیست طبیعی استثنائی از آن می‌باشند. به عبارت روشن‌تر نمی‌توان گفت جهان‌شمول بودن معادل با ارزش‌های غربی است. این جهان‌شمولی دربرگیرنده ارزش‌های انسانی خواه غربی و خواه غیرغربی می‌باشد. افزون براین، درتعریف غربی و یا غیرغربی، ویا هر دوی آنها، حقوق‌بشر باید دربرگیرنده نیازهای مردم به حاشیه رانده شده و پاسخ‌گوی نیازهای واقعی آن‌ها باشد، صرف نظر ازاین که چه هویتی دارند و درکجا زندگی می کنند.

برای احراز جهان‌شمولی حقوق‌بشر، باید به ظرفیت جوامع برای یک گفتمان فرا-فرهنگی، و نه فقط نگرش‌های تک‌ساحتی و از بالا به پایین توجه داشت. برای روشن‌تر ساختن این استدلال

باید توضیح داد که حتی اگر فقط حقوق مدنی و سیاسی را پایه و اساس جهان‌شمول بودن حقوق‌بشر در نظر بگیریم، صاحب حق، یعنی مفهوم فرد، دربرگیرنده آحاد اعضای جامعه بشری است. این تغییر ضرورت بازخوانی جهان‌بینی حقوق‌بشر ضرورتا اقتضا می کند رهیافتی فرا-ملی، فرا-فرهنگی، و فرا-تمدنی برای دست یابی به اجماعی همپوش درخصوص مفهوم حق و دارنده آن یعنی انسان ، در نظر گرفته می‌شود. علاوه براین، گفتمان‌ها و همپرسگی‌ها نباید فقط به نمایندگان کشورها، و به ویژه کشورهای توسعه‌یافته وقدرتمند محدود باشد. همپرسگی پیرامون حقوق‌بشر باید مسئولانه، دربرگیرنده نیازهای واقعی مردم، و متناسب با نیازهای مادی، هویتی و شخصیتی آن‌ها باشد. ازاین‌روی ماهیت جهان‌شمول حقوق‌بشر به تفاسیر لیبرال مفهوم فرد و حقوق او محدود نیست، بلکه دربرگیرنده خانواده و گروه‌های همپیوند با فرد و محیط فراگیر او نیز می‌باشد. نخست وزیر سابق سنگاپور این نظریه را در سخنرانی ۱۹۹۲ در توکیو به خوبی توضیح داد. (لی ۱۹۹۲) وی تصریح کرد که حقوق‌بشر و دموکراسی ارزش‌هایی متعالی هستند. یعنی ارزش‌هایی که براساس تاریخ و تجربه ملت‌ها شکل می گیرند. حال چگونه می‌توان استانداردها و تاریخ امریکایی‌ها و یا اروپایی‌ها را به عنوان پایه ی جهانی بودن همه گفتمان حقوق‌بشر پذیرفت.

چ: استفاده ی ابزاری از حقوق‌بشر

گفتمان حقوق‌بشرعلاوه براین که به دلیل ماهیت لیبرال خود نمی‌تواند به عنوان نگرشی جهان‌شمول مورد قبول همه کشورهای جهان قرار گیرد، استفاده ابزاری ازآن نیز مورد اعتراض ملل درحال‌توسعه از جمله مردم آسیا بوده است. بخش عمده‌ای از این اعتراض را باید در آمیختگی حقوق‌بشر با رژیم‌های اقتصادی جستجو کرد. شرکت‌های غربی در اکثر موارد در سرمایه گذاری‌های خود در کشورهای درحال توسعه با رهبران فاسد و مستبد همکاری کرده‌اند. سرکوب مردم، شرایط کاری سخت وغیرانسانی، غارت منابع طبیعی، آلوده ساختن محیط زیست، و ده‌ها مورد دیگر، نشن می‌دهد که حقوق انسانی مردم کشورهای درحال توسعه از سوی کشورهای غربی نادیده گرفته است. ادبیات موجود در روابط بین‌الملل تحلیل‌های عمیقی از این استاندارد دوگانه حقوق‌بشر و استفاده ابزاری آن را نشان می‌دهند. بازیگران این سیاست‌های ابزاری و استانداردهای دوگانه شامل سه گروه سیاست‌گذاران، نیروهای نظامی، ونهادهای جامعه مدنی امریکایی در حوزه حقوق‌بشر می‌بایست برای ادراک ناتوانی آن گفتمان درپاسخ به نیازهای مردم مورد توجه کافی داشته باشند. این استانداردهای دوگانه را باید درنگاه منفعت جویانه قدرت‌های بزرگ جستجو کرد. نگاهی ساده به سیاست‌های معاصر بخوبی این استفاده ابزاری ازحقوق‌بشر ازطریق اتحاد با سرکوب گران دولتی در خاورمیانه، آسیا، افریقا، و امریکای لاتین را نشان می‌دهد. اعلامیه بانکوک همان استفاده ابزاری از حقوق‌بشر را مورد نقد قرار داده و بر اجرای متناسب و عادی از استانداردهای دوگانه و نیز پرهیز از سیاسی سازی حقوق‌بشر تاکید می‌نماید.

اعلامیه بانکوک برای مقابله با استفاده ابزاری از حقوق‌بشر و اعمال رویه‌های دوگانه، حقوق‌بشر را گفتمانی می‌داند که باید همواره درحالتی متعادل میان انواع مقوله‌های حقوق تعریف شود. حقوق مدنی و سیاسی، حقوق اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی، حقوق همبستگی، حق توسعه و انواع مقوله‌های مختلف دیگر حقوق‌بشر ماهیتی به همپیوسته و غیرقابل تفکیک دارند و باید

به طریقی متعادل در برنامه ریزی‌ها و سیاست گذاری‌ها مورد توجه قرار گیرند. اعلامیه اذعان می‌دارد که بر خلاف دیدگاه غرب که اولویت را به حقوق مدنی و سیاسی می‌دهد و از اهمیت حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی می‌کاهد، کل مجموعه گفتمان حقوق‌بشر باید به گونه‌ای متعادل، منسجم، و اندامواره مورد احترام ملل مختلف قرار گرفته و اجرا شود.

اعلامیه هم چنین اصرار می‌ورزد که سنت‌ها و ارزش‌های فرهنگی مناطق مختلف، از جمله آسیا، در تضاد با حقوق‌بشر نیستند، بلکه به منزله تکمیل کننده و به اجرایی درآوردن آن می‌باشند. لذا این سنت‌ها باید به طور فعال در فرآیند هنجار سازی در جامعه بین‌المللی مورد توجه قرار گیرد تا حق تعیین سرنوشت و توسعه ملت‌ها را درسیستمی عادلانه و منصفانه تضمین نماید.

در نقد اجرای دوگانه و یا مزورانه حقوق‌بشر درسیاست گذاری‌ها، رهبران آسیایی همواره اعتراض خود را بیان داشته‌اند. ماهاتیر محمد به عنوان مثال تصریح می‌کند که استانداردهای دوگانه در سیاست‌های حقوق‌بشر، روابط کارگری و حقوق، و نیز موضوعات محیط زیستی، باید مورد توجه و مداقه و موشکافی دقیق قرارگیرد. نخست وزیر سابق سنگاپور نیز که از دیگر مدافعان سخت‌کوش نظریه ارزش‌های آسیایی بود، نمونه‌های متعددی از استانداردهای دوگانه درسیاست‌های تجاری را به باد انتقاد گرفته و آن‌ها را نشانه ریاکاری می‌دانست. استفاده از حقوق‌بشر به عنوان ابزاری در سیاست‌های تجاری نیز به خوبی نشانگر انگیزش‌های "حمایت گرایی"[1] از منافع تجاری غرب می‌باشد. از اینروی مدافعان نظریه‌های آسیا استدلال می‌کنند که آسیا باید به سیستم اولویت‌های فلسفی و سیاسی خود وفادار ومعتقد باقی بماند تا مانع از استفاده ابزاری از حقوق‌بشر و استانداردهای دو گانه آن بشود. این وفاداری ضرورت پاسخ‌گویی به نیازهای نیروی کاری است که مانعی عمده در برخورداری آنان از حقوق اساسی خود می‌باشد. بنابراین آسیا باید حقوق اجتماعی و اقتصادی را همواره بر حقوق فردی مقدم بشمارد و برمبنای آن حقوق‌بشر را تفسیر کند تا بتواند از استفاده ابزاری از حقوق‌بشر کاسته ودر نتیجه حقوق کامل مردم به حاشیه رانده شده را مورد حمایت قرار دهد.

نتیجه گیری

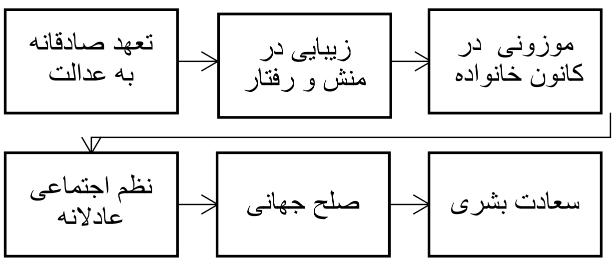
در نظریه ارزش‌های آسیایی باید به مباحثی که بر سر منابع و سپس اجرای حقوق‌بشر قرار دادند توجه کافی مبذول نمود. یعنی صرف نظر از این که آیا منبع حقوق‌بشر ظرفیت عقلایی است و یا کرامت انسان، و یا این که حقوق‌بشر سرچشمه گرفته از عمل و اقدام اجتماعی است، و بنابراین به لحاظ تاریخی ساخته شده و حدوثی است، تحلیل کرد. اما صرف نظر ازاین گونه تعارضات، اهمیت حقوق‌بشر در این است که در برگیرنده حقوق و عملکرد افراد برای برابری و عدالت می‌باشد. جهان‌شمولی حقوق‌بشر هم باید ازهمین اهداف سرچشمه بگیرد. یعنی درنظر گرفته شود که آیا گفتمان حقوق‌بشر مدافع قربانیان نظام‌های مستبد داخلی و یا سلطه بین‌المللی است، و یا

---

[1] Protectionism

این که تا چه میزان حقوق‌بشر با عدالت جویی همراه است. ازاین نقطه‌نظر حقوق‌بشر بیش از این که یک فرضیه باشد، یک قول و یک تعهد به عمل اجتماعی است. لذا نمی‌تواند صرفا تک‌زبانی، یک سویه، و فردگرایانه باشد. بلکه حقوق‌بشر جهان‌شمول به دلیل همان تعهد به حفاظت از برابری و شان انسان‌ها و عدالت جویی باید ماهیتی همه‌پرسه و تعامل‌گر، شامل، و فراگیر داشته باشد. به این دلیل باید اصرار کرد که حقوق‌بشر باید در یک هماهنگی و موزونی کامل آحاد و اجزاء روابط اجتماعی و شرایط حیات انسانی تعریف شود. برای برقراری این هماهنگی نیز نیاز است که کل گفتمان حقوق‌بشر در برگیرنده مجموعه مفاهیم اخلاقی، ارزش‌های فرهنگی، سیستم‌های فلسفی و شرایط تاریخی ملل مختلف باشد.

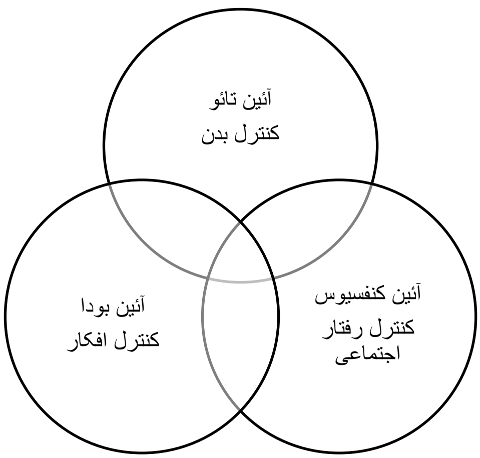
یک چنین هماهنگی در متن و بطن نظریه‌های آسیایی قرار می‌گیرند چرا که این نظریه‌ها اساس استدلال خویش را از آئین‌های اجتماعی کنفوسیوس و بودایی استخراج می‌نمایند. بازهم به‌عنوان مثال، درآئین کنفوسیوس، در عمل اجتماعی نوعی توازن میان فرد خوب و با تقوی، خانواده و جامعه وجود دارد که به توازن جامعه کمک می‌کند، و درنهایت کل حیات بشری را در ساختاری زنده و متوازن قرارمی‌دهد. درنتیجه در حالی که حیات اجتماعی متشکل از اجزای مختلف و یا حتی متضادی می‌باشد، اما می‌تواند به گونه‌ای متوازن آنها را از در تعامل با یکدیگر درآورد، ودرعین حال ویژگی‌های اصیل خود را حفظ کند. این نظام همواره مایه قوام و نظم و شکوفایی جامعه بشری است. (لی ۲۰۱۴)



آئین بودا، همانگونه که توضیح داده شد، علت اصلی مشکلات و نگرش‌ها را در وابستگی افراطی به تمایلات خودمحورانه می‌داند. بنابراین توصیه می‌کند که این گونه تمایلات افراطی را درحیات خویش خاموش سازیم. ابزار دست یابی به چنین هدفی در هشت اصل طلایی قرار دارد. هر گاه این مسیر تکامل هشت سویه دنبال شود روح انسانی به واقعیت مفهومی نهایی ملحق خواهد شد. این هشت اصل عبارتند از:

- فهم صحیح
- سخن درست
- معیشت صحیح
- تمرکز درست
- ذهنیت صحیح
- تلاش درست
- اقدام صحیح
- نیت پاک

آئین‌های باستانی فوق ترکیب موزونی را به وجود می‌آورند که راهبرد اصلی به سوی سعادت و بهزیستی انسانی را شکل می‌بخشد. مفهوم حقوق‌بشر باید دقیقا درهمین موزونی حیات انسانی تعریف شود.



دقیقا دراین توازن میان حیات جسمی، حیات عقلی و حیات معنوی است که عدالت به معنی اصل کلمه قابل تعریف می‌باشد. درپرتو این تعالیم است که نظریه ارزش‌های آسیایی استدلال می‌کند که مردم آسیا در پناه باورها وآئین‌های سنتی خویش می‌توانند حیات، نحوه زیستن، و اشکال سالم روابط اجتماعی خویش را تعریف نموده و با اعتقاد به آن‌ها در مقام عمل اجتماعی مجری چنین باورهایی باشند. حال چگونه است که گفتمان حقوق‌بشر رایج داعیه جهان‌شمولی دارد، اما از اهمیت این آئین‌های سنتی و فرهنگی در آسیا به سادگی عبور می‌کند. بنابراین نظریه ارزش‌های آسیایی نگاهی متفاوت به موضوعات حقوق‌بشر دارد و نه این که از در تعارض با آن در آید. ازاین روی، اصل و عصاره ارزش‌های آسیایی را باید در به چالش کشیدن جهانی بودن خود ادعایی فلسفه لیبرال فردگرایانه توضیح داد. موارد زیر می‌تواند به طور مختصر اجزای اصلی نظریه ارزش‌های آسیایی را توضیح دهد.

- تکیه بر‌ارزش‌های هم پیوندی، باورها و سنت ها، وجهت گیری‌های گروهی،
- نوعی فلسفه هم پیوستگی که افراد را درجمع، وحقوق فردی را در منافع جمع تعریف می‌کند،
- توازن تمایلات، افکار، احساسات، و روحیات میان فردیت و خانواده و جامعه،
- انگیزش‌های رفتاری براساس مسئولیت اجتماعی ونه صرف حق داشتن،
- به چالش کشیدن مفهوم توسعه به عنوان رشد اقتصادی و تاکید بر توسعه همه جانبه برای تامین نیازهای عموم مردم،
- اعتقاد به باورهای مذهبی به عنوان جزء لاینفک گفتمان حقوق‌بشر،
- تحلیل و درک عملکرد نهاد دولت و دیگر نهادهای اجتماعی در متن باورهای فرهنگی،
- سخت کوشی، نظم، وفاداری به خانواده و صرفه جو بودن،
- پرورش مهر وعشق به خانواده و احترام به جامعه در نظام آموزش عمومی،
- توجیه و پذیرش دولت توسعه‌گرا برای تامین نیازهای عمومی و پایه‌ای مردم
- برتری فرهنگ و سیستم‌های عقیدتی برانگیزش‌های مادی‌گرا در رفتار صحیح اجتماعی

منابع

Ambrose, S. (2005). *Ambrose of Milan: Political Letters and Speeches. Liverpool*, England: Liverpool University Press.

Baudrillard, J. (1994). *Simulacra and Simulation*. Glaser, J. A. (Trans.). Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan Press.

Bauer, B. (1958). *The Jewish Problem*. Michigan: Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion.

Bruun, O. & Jacobsen, M. (Eds.). (2003*). Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representation in Asia*. London: Curzon Press.

Buber, M. (1958). *I and Thou*. New York: Broadview Press.

Cairo Declaration on Human Rights in Islam (2000). Organization of Islamic Countries Publication.

Carroll, L. (2014). *Through the Looking-Glass and What Alice Found There*. New York: Lerner Publishing Group, Ltd.

Clarke, A.W. (2015). *Buddhism: Four Noble Truths.* Good Karma Writings.

Comte, A. (1848). *A General View of Positivism or Summary of the System of Thought and Life*. London, UK: George Routledge & Sons Limited.

Cooper, C.J. (2010). *An Illustrated Introduction to Taoism: The Wisdom of the Sages.* World Wisdom.

Cranford, P. (1994). Humane Internationalism and Canadian Development Assistance Policies. In Cranford, P. (Eds.). *Canadian International Development Assistance Policies: An Appraisal*. Montreal, Canada: McGill-Queen's University Press, pp. 334-370.

Dallmayr, F. (2002). Asian Values and Global Human Rights. *Philosophy East and West* 52, no. 2, pp. 173-189.

De Bary, W.T. (1998). *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective*. Harvard University Press.

De Tocqueville, A. (1838). *Democracy in America*. New York: G. Dearborn & Co.

Deirdre, D. (Eds.). (2001). *The Cambridge Companion to the Victorian Novel*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Dhillon, K.S. (2009). *Malaysian Foreign Policy in the Mahathir Era, 1981-2003: Dilemmas of Development*. Singapore: Nus Press.

Donnelly, J. (2013). *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca: Cornell University Press.

Doyle, W.M. (2012). *Liberal Peace: Selected Essays*. New York: Routledge.

Englander, D. (2008). *Poverty and Poor Law Reform in Nineteenth-Century Britain,* 1834-1914. Pearson Education Limited.

Escobar, A. (2005). *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. New Jersey, USA, Princeton University Press.

Esteva, G. (1983). *The Struggle for Rural Mexico*. South Hadley, Mass.: Bergin & Garvey.

Esteva, G. (2013) *The Future of Development: A Radical Manifesto*. Bristol: Policy Press.

Fanon, F. (1952). *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.

Fanon, F. (1961). *Toward the African Revolution*. New York: Grove Press.

Fanon, F. (1967). *A Dying Colonialism*. New York: Grove Press.

Foucault, M. (2006). *The Archaeology of Knowledge*. Smith, A. (Trans.) London and New York: Routledge.

Fourier, C. (1808). *Theory of the Four Movements and the General Destinies*. Jones, A. S. and Patterson, I. (Eds.). (1996). Cambridge, England; Cambridge University Press.

Frege, G. (1984). *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy*. New York: B. Blackwell.

Frege, G. (2013). *Basic Laws of Arithmetic, Derived Using Concept-Script*, volumes I & II. Oxford: Oxford University Press.

Freire, P. (2000). *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Continuum.

Freire, P. (2002). *Pedagogy of Freedom: Ethics, Democracy, and Civic Courage*. New York: Lanham Little field Publishers Inc.

Glock, H. J. (2008). *What is Analytic Philosophy*? New York, USA: Cambridge University Press.

Green, H.T. (1969). *Works of Thomas Hill Green*. New York: Kraus Reprint.

Habermas, J. (1987). *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Harvey, D. (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. New York: Oxford University Press.

Hawkins, M. (1995). *Social Darwinism in European and American Thought, 1860-1945: Nature as Threat*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Herder, J. G. (1969). Yet Another History of Philosophy, F. M. Barnard (Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

Herder, J.G. (1803). *Outlines of a Philosophy of the History of Man*. Churchill, T (Trans.). London: Luke Hanford.

Howards, R. (1995). Human Rights and the Search for Community. *Journal of the Peace Research* vol. 32, No.1, pp. 1-8.

Jameson, F. (2013). *The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, North Carolina, United States :Duke University Press.

Johnson, H. (2012). *Blood Libel: The Ritual Murder Accusation at the Limit of Jewish History*. Michigan: University of Michigan Press.

Kant, I. (1991). *An Answer to the Question: What is Enlightenment*? London; New York: Penguin Books.

Kant, I. (1997). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Mary Gregor Trans. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Keynes, J. M. (2015). *The Essential Keynes*. New York: Penguin.

Keynes, J.M. (1976). *A Treatise on Money*. AMS Press.

Keynes, J.M. (2012). The Means to Prosperity, the Great Slump of 1930, the Economic Consequences of the Peace. Benediction Classics.

Kurzwelt, E. (1996). *The Age of Structuralism: From Levi-Strauss to Foucault*. New Brunswick, USA and London, UK: Transaction Publishers.

Lee, K.W. (1992). Democracy, Human Rights, and the Realities. Ministerial Speeches: A Monthly Collection of Ministerial Speeches 16, no. 6: 20–37.

Lee, K.W. (1998). In Defense of Asian Values: Singapore's Lee Kuan Yeu. *Time*, March 1998.

Lukes, S. (1981). Can a Marxist Believe in Human Rights. *PRAXIS International*, issue: 4, pp. 334-45.

Mahathir, M. (1994). *Asian Versus Western Values. Speech at the Senate House*. Cambridge University, Cambridge.

Mahathir, M. (1996). *An Asian Renaissance for a New Asia*. Speech at the Institute for Strategic and International Studies, Kuala Lumpur.

Malthus, T. (1809). *An Essay on the Principle of Population: Or, A View of Past and Present Effects on Human Happiness*. Washington City: Roger Chew Weighthman.

Malthus, T.R. (2017). *An Essay on the Principle of Population*. New York: Cosmioclassics.

Mandeville, B. (1724). *The Fable of the Bees*. London: J. Tonson.

Marx, K. (2019). *On the Jewish Question*. Blurb, Incorporated.

Marx, K. 2008. *The Critique of the Gatha Program*. Maryland, USA: Wildside Press.

Marx, K. and Engels, F. (1848). *Manifesto of the Communist Party*. Text available at: https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Manifesto.pdf

Marx, K. and Engels, F. (2004). *German Ideology*, Arthur, C.J. (Eds.). New York: International Publishers.

Masaeli, M. & Munro, L. (2018). *Canada and Challenges of Development and Globalization*. University of Ottawa Press.

Masaeli, M. & Yaya, S. (2018). *African Perspectives on Global Development*. Cambridge Scholars Publishing.

Masaeli, M. (2016). *Globality, Unequal Development, and Ethics of Duty*. Cambridge Scholars Publishing.

Masaeli, M. (2017). *Spirituality and Global Ethics*. Cambridge Scholars Publishing.

Mill, J.S. (1863). *On Liberty*. Boston: Ticknor and Fields. International Political Economy: Contrasting World Views. Routledge.

Myers, B. (2011). *Walking with the Poor: Principles and Practices of Transformational Development*. Maryknoll, New York: Orbis Books.

Owen, R. (1813). *A New View of Society*. London, England: J. M. Dent & Sons Ltd.

Owen, R. (2018). *The Life of Robert Owen*. Creative Media Partners, LLC.

Quine, W. V. (1951). Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism. *The Philosophical Review*, Vol. 60, No. 1. pp: 20 - 43.

Rainbow, P. (Eds.). (1984). *The Foucault Reader*. New York, US: Pantheon Book.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.

Rawls, J. (1985). Justice as Fairness, Political and not Metaphysical. *Philosophy and Public Affairs*, No. 3.

Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Rawls, J. (1999). *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press.

Rostow, W.W. (1968). *The Stages of Economic Growth*. Indiana University Press.

Rousseau, J.J. (2004). *Discourse on the Origins of Inequality*. Dover Publications Inc.

Said, W. E. (1994). *Culture and Imperialism*. New York: Alfred A. Knopf.

Said, E. (1978). *Orientalism*. London: Routledge and Kegan Paul.

Taylor, C. (1999). Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights. In Bauer, R.J. & Bell, D. (Eds.). *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge: Cambridge University.

Yun, H. (2002). *From the Four Noble Truths to the Four Universal Vows: An Integration of the Mahayana and Theravada Schools*. Tay, C. & Hsu, T.Z. (Trans.). Buddha’s Light Publishing.

Zakaria, F. (1994). Culture Is Destiny: A Conversation with Lee. *Foreign Affairs* 73, no. 2, pp.109–26.

Alternative Perspectives and Global Concerns (apgc.ca)

A Series on Human Rights Thoughts: Hopes, Reflections, and Challenge

Radical Approaches in Human Rights

Dr. Mahmoud Masaeli



Dr. Mahmoud Masaeli is a retired professor at Carleton and Ottawa universities. He is the founder and Executive Director of the global think tank Alternative Perspectives and Global Concerns (apgc.ca) and holds Consultative Status with the UN ECOSOC.He pursued a Ph.D. in Political Philosophy, another Ph.D. in Philosophy and Post-Doc in Ethics and International Relations. He has published over 200 academic papers. 23 books, and has presented articles in international events, often as a keynote speaker.He is an active global civil society member and plays his role as a global think tank leader.

Ebook: 978-1-7388283-2-6
Paper based book: 978-1-7388283-3-3